المنظمة العربية للترجمة

جون إهرنبرغ

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة

ترجمة

د. علي حاكم صالح

د. حسن ناظم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة

المنظمة العربية للترجمة

جون إهرنبرغ

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة

ترجمة

د. علي حاكم صالح

د. حسن ناظم

مراجعة

د. فالح عبد الجبار

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
إهرنبرغ، جون
المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة/جون إهرنبرغ؛ ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار.
509 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 481 - 495.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1139-4
1. المجتمع المدني - تاريخ. أ. العنوان. ب. صالح، علي حاكم (مترجم). ج. ناظم، حسن (مترجم). د. عبد الجبار، فالح (مُراجع). هـ. السلسلة.
301.09

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Ehrenberg, John
Civil Society: The Critical History of an Idea



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط (فبراير) 2008

المحتويات

القسم الثاني:
المجتمع المدني والحداثة

القسم الثالث:
المجتمع المدني في الحياة المعاصرة

لن يرغب أحد من المشتركين في النقاش الدائر حول المجتمع المدني (وقليلون هم العلماء الجديون غير المنخرطين في هذا النقاش) أن يُهمل كتاب جون إهرنبرغ حول تلك الفكرة الرائعة. . . فهو كتاب موسوعي مشغول جيداً وبشغف ونَفَس حاد.

إنه مساهمة كبرى في كتابة تاريخ النظرية السياسية يقدّمها واحد من ألمع نجوم كوكب النظر النقدي.

برتل أولمان، جامعة نيويورك،

ومؤلف كتاب «تحقيقات جدلية»

هذا الكتاب دراسة وافية عن فكرة بزرية في تاريخ النظرية السياسية. . . إنه عمل مكتوب بأسلوب جميل وهو يحمل منظوراً نقدياً مهماً. إنه مساهمة علمية أصيلة في تبحّرها.

ستيفن إريك برونر

جامعة روتجرز

كلمة شكر

لم يكن هذا الكتاب ليرى النور لولا إلحاح زوجتي كاثلين علي بأن أكتب شيئاً «ذا قيمة». وهذا عادة أمر يصعب على منظّري السياسة القيام به. إلا أن رغبة طلابي في الإبحار وسط أمواج عالم معقد أعطتني دافعاً مبكراً ودعماً متواصلاً. كما أنني وجدت العون في اهتمام وتشجيع ومساعدة أصدقاء وزملاء كثر، أذكر منهم بوجه خاص ستيفن برونر، مارك نايسون، وبرتل أولمان. وأخيراً فإنني أود أن أشكر سيسيليا كانسيلارو لأنها أدخلتني في الأمر، وإريك زينر ونيكو بفوند لإخراجهما لي منه. . .



المقـــدمـــة

في الأيام الثلاثة الأخيرة من شهر نيسان/ إبريل من العام 1997، تابع الأمريكيون سلسلة من الأحاديث، والحلقات الدراسية، والمعارض في فيلادلفيا لمناسبة انعقاد مؤتمر الرئيس بشأن مستقبل أمريكا. وفي هذا المؤتمر جمع الرئيس كلينتون كلاً من جورج بوش، وجيمي كارتر، ونانسي ريغان، وكولن باول، وثلاثين محافظاً، ومجموعات من مدراء الشركات، وأوبرا ونفري، لمطالبة الأمريكيين بالتطوع في الخدمة الاجتماعية. فكتبت صحيفة **نيويورك تايمز في** تقريرها: «إن الحملة التي يرأسها الجنرال كولن باول ترمي إلى حشد المتطوعين وجمع الأموال لمساعدة مليوني طفل خلال العام 2000». «إذ يأمل هذا المؤتمر بتعويض تقصير الحكومة الفيدرالية ـ والجزء الكبير من هذا التراجع حدث في فترتي رئاسة جورج بوش الأب وبيل كلينتون ـ وذلك من خلال توفير مرشدين للأطفال، وأماكن آمنة يقصدونها بعد المدرسة، والرعاية الصحية، والمهارات العملية، وفرصة لخدمة المجتمع بأنفسهم». وكشف الرئيس كلينتون عن الموضوع المركزي لإدارته، فدعا المتطوعين إلى إحاطة الأطفال بالعناية والاهتمام، وتحسين مظهر المدارس، وإنعاش المجتمعات، وتقوية أعراف المواطنة الحسنة والخدمة العامة.

إن تشديد مؤتمر فيلادلفيا على الجهود المحلية والتجمعات التطوعية استغلّ لحظة مهمة في حقبة اتسمت بالتغير السريع، والهجومات الكاسحة على دولة الرفاهية، والانسحاب العام من الانشغال بالشأن السياسي. كما عبر المؤتمر عن طريقة أمريكية مميزة في التفكير بـ «المجتمع المدني» (Civil Society)؛ وهو مفهوم برز في الخطاب الأكاديمي والسياسي معظم العقد الماضي. فنتيجة لغياب الأهداف العامة النبيلة، والقادة المميزين، والقضايا الملحّة، شخّص الملاحظون تآكلاً خطيراً في الروح المدنية وانهياراً مماثلاً في نوعية الحياة العامة. فبرزت أدبيات ساخطة بشكل متزايد تحذّر البلد من الضرر الذي يلحق به من جراء معايير السلوك الرخيصة، واللغة السياسية الفظّة، وهياج الشارع، والنكات الجارحة. أبدى الخبراء قلقهم من أن المجتمع المُرهق، واللامبالي، والاستحواذي، والمنطوي على النفس قد أسهم في ضمور الروابط الأخلاقية، والالتزامات الاجتماعية، والمشاركة السياسية. ولم يقتصر خوف الخبراء على عادات السلوك السيئة، بل تعداها إلى الشؤون السياسية، وأدى ذلك إلى ظهور اقتراحات عديدة بشأن سبل تحسين الحياة العام في حقبة اتسمت بتنازع المجتمعات، واللامبالاة المستشرية فيها، وبلوغ ازدراء الشأن السياسي مستويات غير مسبوقة. فنظّمت الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، مثلاً، «مشروع التربية المدنية للقرن القادم» من أجل دعم البحث، وتحفيز التعليم، تطوير الثقة المدنية، والمشاركة المدنية، والتعليم المدني. ومن أجل مقاومة السوداوية والغضب المتفشيين إزاء الشؤون المدنية، فقد أحيا هذا المشروع توجهاً أمريكياً معيناً نحو «العمل المدني للناس العاديين الذين يعملون من أجل جماعاتهم المتنوعة والمتعددة، ويسعون بحماسة من أجل المصالح المشتركة، كبيرها وصغيرها». إن قسماً متنامياً من العمل المعاصر، وهو يستشعر الانهيار بقلق، وتُحركه ريبة

عميقة في الدولة، يتمسك بقدرة المجتمع المدني على إحياء الحياة العامة.

ولكن النظرة القائلة إن النشاط التطوعي المحلي يعزز الديمقراطية هي مجرد طريقة واحدة في فهم المجتمع المدني. ومن المفارقة أن أولئك الذين نقلوا هذا المفهوم إلى مركز الحياة السياسية المعاصرة صاغوه بلغة مختلفة جداً. ففي مطلع عقد الثمانينيات من القرن العشرين، بدأت سلسلة ضخمة من المنتديات المدنية، والنقابات المستقلة، والحركات الاجتماعية بانتزاع مساحات حرة للنشاط السياسي في بلدان «الاشتراكية القائمة» في أوروبا الشرقية. وتحدث قادة هذه الحركات عن «انتفاضة المجتمع المدني ضد الدولة». وعندما شرعوا بارتقاء سدة الحكم في العام 1989، كانت المرحلة مهيأة لانفجار المصالح التي اكتسبت زخماً منذ ذلك الحين. فعادت الحياة إلى النظرية السياسية الليبرالية في مطالباتها بـ«دول يحكمها القانون»، دول تحمي الحياة الخاصة والنشاط العام من تدخّل البيروقراطيات الطفيلية. ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يصوغ الأوروبيون الشرقيون مفهوم المجتمعَ المدني على أساس الحدّ من سلطة الدولة المحدودة، وأن يعبر عنه الأمريكيون بلغة توكفيلية جديدة عن التنظيمات الوسيطة. فإذا كان المجتمع المدني يعني، في مكان معين، النزعةَ الجمهورية الدستورية، ويعني، في مكان آخر، الروح الطوعية المحلية المدعومة بمعايير غير رسمية من التضامن والتعاون المتبادل، فإن كلا التوجهين الفكريين يسعى لأن ينظر إلى المجتمع المدني بوصفه ميداناً للفعل الحر الديمقراطي الذي يحدّ من غلواء تدخّل سلطة الدولة.

وعلى أهمية هذه الصياغات، التزمت الأدبيات الحالية الصمت عن أشياء كثيرة وابتعدت عن النظر فيها. وتظهر المفاهيم التي تبدو

جديدة، والمستخدمة بتسرّع، أن بينها أحياناً قرابة قديمة كاشفة ومضيئة. إن المجتمع المدني مفهوم قديم جداً، وقد وفّر، لمدة طويلة، منطلقاً مناسباً لتقويم مقولاتِ الفكر السياسي المركزية. لكن البيئة السياسية المقيدة التي تحتضن العمل المعاصر تحجب عنا العديد من دروس الماضي المفيدة. ولكون المقدمات الأولى للمجتمع المدني لم تُسبر بما يكفي من حيث أشكالها القديمة، فإن المجتمع المدني غالباً ما يُعرض بصيغة واهية، وغامضة، ولم تخضع للتنظير. إن محمولات هذا المفهوم أوسع مما تلتقطه العين، والعرض المفصّل للتراث سيساعدنا على تقويم الفرضيات المعاصرة حول الإمكانات الديمقراطية التي ينطوي عليها المجتمع المدني.

يدرس هذا الكتاب التطور التاريخي، والسياسي، والنظري للطريقة التي صيغت بها نظريات المجتمع المدني خلال ألفين وخمسمائة عام من مسيرة الفكر السياسي الغربي. وبتعبير عام، ثمة ثلاثة متون فكرية وسمت تطوره، رغم أن هناك عمليات تهجين خصّبت دائماً كلَّ تراث من هذه الثلاثة. لقد توجه الفكر الكلاسيكي والقروسطي نحو المقولات التحليلية الواسعة، لهذا فإنه ساوى بين المجتمع المدني والجماعات المنظمة سياسياً (الكومنولث). وسواء أكان المصدر النهائي لشرعيته دينياً أم دنيوياً، فإن المجتمع المدني جعل من قيام الحضارة أمراً ممكناً؛ لأن الناس عاشوا في تجمعات محكومة بالقانون ومحمية من سلطة الدولة القسرية. فشكلت هذه المفاهيم الطريقة التي فُهم بها المجتمعُ المدني لقرون عديدة. وحينما بدأت قوى الحداثة بتقويض الاقتصاديات الضمنية والمعرفة الكلية التي سادت العصور الوسطى، أدى التشكيلُ التدريجي للأسواق القومية والدول القومية إلى نشوء تراث ثانٍ أخذ يصوغ مفهوماً جديداً عن المجتمع المدني، بوصفه حضارة ممكنة نشأت بفضل المصلحة

الفردية، والمنافسة، والحاجة. ويرى بعض المفكرين أن عصر التنوير أطلق فرصاً غير مسبوقة للحرية في عالم دنيوي يشمل التجارة، والعلم، والثقافة. بينما يرى بعضهم الآخر أن ما يتسم به المجتمع المدني من اضطراب، ولامساواة، وصراع، قد أحبط إمكانية التحرر فيه، واستدعى قدراً من الرقابة العامة. ومع ذلك، كان من الواضح، كيفما تمّ تصور المجتمع المدني، أن العالم لم يعد بالإمكان فهمه باعتباره نظاماً من جماعات سياسية متماسكة. لقد تطور المجتمع المدني بالترادف مع نزعات تمركز الدولة الحديثة وتسويتها، فجاء متن فكري ثالث مؤثّر يصوغ المجتمع المدني باعتباره ميداناً مألوفاً للروابط الوسيطة يسهم في الحرية، ويحد من سلطة المؤسسات المركزية.

يتناول **الفصل الأول** أصول المجتمع المدني التي يمكن العثور عليها في الموروث الكلاسيكي الذي فهم هذا المجتمعَ بوصفه جماعة منظمة سياسياً (كومنولث). و«التمدن» الذي نظر في الهيمنة العامة للمقولات السياسية، وصف متطلبات المواطنة أكثر مما وصف المشاعر الفردية الخاصة أو طرق السلوك الحسنة. إن نزوع أفلاطون إلى الحديث عن مركز أخلاقي ثابت للحياة العامة قاد محاولته لتوحيد العناصر المتنافرة، وحفّز تلميذه الأعظم [أرسطو] على توجيه نقد قوي لأستاذه. كان المجتمع المدني عند أرسطو لا يزال رابطة سياسية تحسّن من وضع مواطنيها، ولكن المجتمع المدني بُني على احترام الميادين المختلفة والروابط المتعددة التي تُعاش فيها الحياة. ومثلما كان تقدير أرسطو للتنوع والتمايز هنا، كان المجتمع المدني لديه، مع ذلك، ينتظم حول العلاقات المباشرة التي تربط الأصدقاء الذين تمكنوا، لما يتسمون به من خيريّة أرستقراطية مترفة، من اكتشاف الصالح العام والإفصاح عنه. وسعى شيشرون وآخرون إلى

بلورة مفهوم أوسع عن المجتمع المدني، عبر استثمار اعتراف الرومان المميز بوجود مجال خاص يحميه القانون، ولكن انحلال الجمهورية الرومانية وانهيار الامبراطورية أوقفا مسيرة النظرية الكلاسيكية.

ثم جاءت المسيحية لتقدم المقولاتِ المركزيةَ للحياة والنظرية السياسيتين، على امتداد القسم الأكبر من الألفية الأولى، ابتداءً من النقد الأوغسطيني المدمّر الذي وجّهه لكفاح العصر الكلاسيكي المغرور، من أجل الاعتماد على الذات. يتعقب **الفصل الثاني** طريقة خضوع تصورات الحياة السياسية الدنيوية للنظريات المسيحية عن المجتمع المدني، تلك النظريات التي نُظّمت حول حال السقوط التي ترسف بها الإنسانية وفسادها، وتبعيتها وتراتبيتها، وإنكار هذه النظريات لقدرة الفعل الخلقي على توجيه أعمال البشر. وبقدر ما كانت هذه الإدانة الشاملة للإرث الكلاسيكي قوية، فإنها دخلت في صراع مع متطلبات الكنيسة التي كانت تشقّ طريقها في العالم. إن إقرار أوغسطين بأن الدولة هي نتيجة للخطيئة وتصحيح لها مهّد الطريق لمفاهيم أكثر تطوراً لم تزدرِ «الآن» والـ«هنا». فزيّن توما الأكويني النظامَ الدنيوي بدرجة من الإمكان الأخلاقي أكبر مما كان يسمح به أوغسطين، وأعاد إحياء نظرية المجتمع المدني لدى أرسطو بوصفه جماعة منظمةً سياسياً، مبنيةً على منطق متميز لأنظمة الخلق المختلفة. وما دام الوحي لم يطمس محتوى الشؤون الإنسانية الأخلاقي، صار مجتمعٌ مدني متشكل سياسياً شيئاً أساسياً للحياة الإنسانية، معبراً عن طبيعة الإنسان، ومحققاً غايات الله. تعامل توما الأكويني مع أفكار أرسطو قدر ما يستطيع ضمن قيود الأرثوذكسية المسيحية، ولكن المفاهيم التي تدور حول مجتمع مدني متشكل دينياً لن يُكتب لها البقاء طويلاً. وعندما بدأت محاولات القرون الوسطى

التنظير للأمة المسيحية بالتفتت أمام تآكل الأسواق وضغط الملوك، استبق دانتي أليجيري، ومارسيليو البادوي التصوراتِ الحديثةَ عن مجتمع مدني يتشكل بقوة واحدة هي سلطة صاحب السيادة الدنيوية.

ويتعقب **الفصل الثالث** الانتقالَ التدريجي إلى التصورين الحديثين عن المجتمع المدني. فالأنظمة الملكية المركزية حفّزت ظهور نظريات حديثة متميزة حول السلطة، والشرعية، والسيادة. فانعكست غاية المحاولات الكلاسيكية والقروسطية للتنظير للمجتمع المدني بمصطلحات كلية على إقرار نيكولاي مكيافيللي بأن تراث النزعة الجمهورية المدنية في روما مكّن الإمبراطورية من تحويل الصراع إلى استقرار. ولكن انشغاله المفهوم بالانهيار السياسي صعّب عليه مهمةَ التنظير في مجال العمل الخيّر، خارج فهم ذرائعي محض للسياسة. أما اكتشاف الفرد فكان من مهمة حركة الإصلاح. وكما ساق مارتن لوثر الضمير إلى الباطن، فإنه تركه للأمراء لتنظيم المجتمع المدني واختيار دين أتباعهم. لقد أفضى عالَمٌ مسيحي موحّد ومتشكل دينياً إلى استقلالية الإيمان، وإلى تمييز حادّ بين ميادين الحياة الباطنية والظاهرية، وإلى تسويغ جديد لسلطة الدولة، وإلى مجتمع مدني رتّب علاقات المؤمنين المتساوين. ولكن ليس التصورات الانتقالية كلها كانت متجذّرةً في اللاهوت. فلقد أعلن كتاب **اللوياثان** لتوماس هوبز، وهو عمل عظيم في تلك الحقبة، عن ظهور الفرد الحسابي الجديد الذي تعين عليه أن يضع في حسبانه الكائنات الأخرى المنشغلة بذاتها. فكان المجتمع المدني لدى هوبز شيئاً مختلقاً لأغراض البقاء، ولكن سلطة صاحب السيادة التأسيسية هي التي تتيح الاستفادة من منافع الحضارة. فالعدالة، والمبدأ الأخلاقي، والثقافة، والفن، والعلم اعتمدت على قدرة الدولة على تشكيل مجتمع مدني يتيح للناس الانصراف إلى أعمالهم بأمن

وسلام. وإذا كان هوبز قد نظر إلى المجتمع الكلي المنظم سياسياً، فإنه رأى مستقبلاً موسوماً بسعي الفرد وراء مصلحته الذاتية.

لقد حلّت الحداثة في هيئة دول قومية مركزية، وأسواق واسعة، وحركات سياسية تطالب بالحرية. فلم يعد المجتمع المدني يُفهم باعتباره أمة شاملة، إنما صار يعني مِلْكية خاصة، ومصلحةً فردية، وديمقراطية سياسية، وحكماً للقانون، ونظاماً اقتصادياً مكرّساً للازدهار. يبدأ **الفصل الرابع** بفهم جون لوك للمجتمع المدني الذي مؤداه أن المجتمع المدني الذي تشكله المِلْكية، والإنتاج، والاكتساب يستلزم دولة يحكمها القانون لحفظ النظام وحماية الحرية. فالمجتمع المدني يعني إمكانية عيش الناس ضمن شروط الحرية السياسية والنشاط الاقتصادي. أما آدم فيرغسون فكان قلقاً من التفسخ والشقاق اللذين يتسبب بهما السعي التنافسي وراء المصلحة الذاتية، فحاول وضع الشعور الأخلاقي الفطري في قلب المجتمع المدني. وكان آدم سميث قد شارك فيرغسون إدراكه للفساد الذي تتسبب به التجارة، ولكنه كان أول من أفصح عن المعنى البرجوازي المتميز الأول الذي يقول إن المجتمع المدني ميدان للإنتاج والتنافس ينظمه السوق وتسوقه الصراعات الخاصة للمالكين المنكبين على مصالحهم الذاتية. والدور المهم الذي أناطه بالدولة لا يتعارض مع فهمه للمجتمع المدني ميداناً للمشاعر الأخلاقية، والفنون، والعلوم، والمبدأ الأخلاقي، ومنافع الحياة المتحضرة الأخرى كلها. إن نزوع سميث لمنح أفعال الناس الاقتصادية امتيازاً لخّص فرعاً فكرياً ليبرالياً قوياً افترض أن السوق هي التي تكوّن المجتمع المدني.

يقتفي **الفصل الخامس** الدلالاتِ الضمنية لهذا التصور الحديث الأول. إن تفريق إيمانويل كانط بين الجوهر والمظهر قاده إلى عدّ المجتمع المدني ميداناً محمياً يمكّن الناس من اتخاذ قراراتهم ضمن

شروط الحرية. فالميدان العام الحر، والعدالة، والإجراءات المطبقة بالتساوي، والحريات المدنية الواسعة، والمؤسسات الجمهورية الشرعية تؤسس «الجمهورية»، وتدفع السعي وراء المصالح الفردية نحو الصالح العام. بيد أن أخلاقيات كانط لم تجد لها مرجعية تجريبية، فأدى نقد هيغل لمفهوم «الانطواء على الذات» لدى كانط، أدى به إلى التنظير لثلاث لحظات أخلاقية: العائلة، والمجتمع المدني، والدولة. كان المجتمع المدني عند هيغل يسكنه «الإنسان الاقتصادي»، وكانت مصالح هذا الإنسان الخاصة هي التي تشكله، وكان ميداناً للفعل الخلقي. فثمة شبكة من العلاقات الاجتماعية تقوم بين العائلة والدولة، فتربط الأفراد المنكبين على مصالحهم الذاتية أحدهم بالآخر، في ميدان وسيط من الروابط الاجتماعية والحرية الخلقية. غير أن مجتمع هيغل المدني فشل في تحقيق درجة الحرية القصوى، لأنه لم يستطع حل مشكلة الفقر الثابتة، وانتهى إلى مذهب رجعي يرى أن دولة بروسيا البيروقراطية بمقدورها حلّ النزاعات الاجتماعية. رأى كارل ماركس أن المجتمع المدني كان مشكلة يجب التغلب عليها، ولكنه رفض حلّ هيغل. وقاده استنتاجه القائل إنه لا يمكن التنظير للدولة بمعزل عن العمليات الاقتصادية، إلى نظرية في الثورة الاجتماعية وضعت البروليتاريا في مركز السياسة الاشتراكية، وتطلعت إلى دولة انتقالية تأخذ زمام القيادة لدمقرطة المجتمع المدني. لقد أوصل ماركس التراث الفكري الحديث الذي يتصور المجتمع المدني ميداناً يتشكل عبر الإنتاج، والطبقة، وما يرافق ذلك من علاقات اجتماعية وسياسية، أقول أوصله إلى نهاية مطافه. لم يكن هذا التراث الحديث، من حيث المبدأ، عدائياً تجاه الدولة؛ لأن تصوره للمجتمع الحديث أثار سؤالاً ملحاً حول كيفية إخضاع ميدان تنافسي مشوش لإشراف عام. وبهذا الشكل طرح هذا التراث علاقة المجتمع المدني بالدولة بوصفها التساؤل الأساسي

للحياة الحديثة، ونبّه تنبيهاً قوياً إلى أن المجتمع المدني ليس ميداناً مستقلاً لنشاط ديمقراطي قائم بذاته.

يبين **الفصل السادس** كيف أن الفرع الرئيس الثاني من النظرية الحديثة أفضى إلى اتجاه مختلف. فهو صاغ تصوره عن المجتمع المدني في ضوء أوضاع فرنسا، حيث حفّز تراث الأنظمة الملكية المركزية والدولة القوية أفكاراً عن الجماعة والتنظيم الوسيط. واستناداً إلى مفهوم أرسطو عن الدساتير المختلطة، ورغبة في حماية التقاليد المحلية للامتيازات الأرستقراطية من السلطة المركزية، وضع البارون دو مونتسكيو الهيئات الوسيطة في صميم النظريات الجمهورية عن المجتمع المدني. أما جان جاك روسو فقد شنّ هجوماً رومانطيقياً على مفاهيم عصر التنوير عن التقدم، والفنون، والعلوم، ولكنه لم يكن راغباً في الدفاع عن الامتيازات الموروثة. فهو يرى أن المجتمع المدني كان جماعة يوفق تضامنها بين ذاتية المصالح الفردية وموضوعية الصالح العام. غير أن لا مبالاته بالهيئات الوسيطة عرّضه لدفاع إدموند بورك عن التقاليد المحلية ضد تمركز الثورة الفرنسية وتسويتها للمراتب. لقد بلغ هذا الفرع الثاني من الفكر الحديث ذروته في محاولة ألكسيس دو توكفيل لفهم كيف أمكن للنزعة الأمريكية المحلية، والمعايير غير الرسمية للتجمع التطوعي، وضع حدٍّ لإقحام الدولة الديمقراطية نفسها في حالات المساواة الاقتصادية والحرية السياسية. فعنايته بالحياة العامة خارج الدولة هيمنت على التفكير المعاصر في المجتمع المدني، رغم أن مسلمته البدئية للمساواة الأمريكية أعفته من النظر في آثار القوى الاقتصادية على التقاليد المحلية المتمثلة بالاعتماد على الذات والتجمع الطوعي.

يفحص **الفصل السابع** كيفية التنظير للمجتمع المدني في الخطاب السياسي المعاصر عبر التركيز على تجربة أوروبا الشرقية.

لقد تشكل المسار التاريخي لشيوعية القرن العشرين عبر الثورات التي حدثت في المجتمعات المتخلفة. وبدا أن استراتيجية التصنيع التي تقودها الدولة والمبنية على أساس احتياجات الفولاذ، تستلزم «دوراً قيادياً» من حزب عالي التنظيم. فدول الحزب البيروقراطية، التي تحتضن «الاشتراكية القائمة»، لم يكن لها أبداً سجل معقول من المسؤولية الديمقراطية، ولم تكن قادرة على القبول بمستويات ذات بال من النشاط الحرّ، بسبب التزامها التخطيط المركزي، وارتيابها بالسوق، وحذرها من المبادرات الاجتماعية العفوية. ولأن الخضوع، والتظاهر، والرياء صارت من سمات الاشتراكية على الطريقة السوفياتية، فقد كان من المنطقي أن ينظّر المثقفون المنشقون للمجتمع المدني بمصطلحات ليبرالية مألوفة للجمهوريات الدستورية والدول المقيَّدة. ولكنّ ربطهم التنظيم الاقتصادي بالطغيان السياسي، وفهمهم المناهض للدولة في دراسة المجتمع المدني، حالا دون رؤية مخاطر السوق. وفي النهاية، فإن المنتديات المدنية كلها، وتجمعات المواطنين، و«جامعات الطيران»، والحركات الاجتماعية كلها جُرفت تقريباً عندما ظهرت البنى السياسية التقليدية لتطبق منطق السوق الحديدي. إن الخطاب الذي يتناول المجتمع المدني، والذي كان متهوراً يوماً ما، كان قد خبا بريقه في المنطقة منذ أمد بعيد قبل إعادته إلى قلب القضايا المعاصرة.

إن القيود الدستورية على سلطة الدولة في الولايات المتحدة سحرت المنشقين الأوروبيين الشرقيين بشدة، ويعرض **الفصل الثامن** التسلسل الزمني لنمو النظرة التوكفيلية الجديدة المسيطرة على المثقفين الأمريكيين والتي تفيد أن المجتمع المدني يقيم مجموعة من المعايير غير الرسمية لدعم التجمعات المحلية الوسيطة. صار اعتماد التعددية على الثقافة السياسية وعلى الجماعات ذات المصالح الاتجاه

المهيمن على الفكر المعاصر نتيجة تجذره في تقاليد الفيدرالية الأمريكية وتشكله على يد جيمس ماديسون. ورغم أن فشله في مواجهة العقبات البنيوية حال دون أن تكون بعض المصالح واضحة، فإنه يظهر في جزء كبير من النظرية المعاصرة، لاسيما في الحنين إلى نزعة إقامة التجمعات والافتتان الأخلاقي بالنزعة المحلية . ومع ذلك فإن حنة أرندت، وآخرين مثل ريتشارد سينيت، ويورغن هابرماس، الذين كانوا جميعاً بمثابة ثقل يوازن هذا الاتجاه، بحثوا في كيفية قيام نشاط ثقافي قوي بتحديد قدرة المجتمع المدني على إنجاز الوظيفة التوسطية التي اقتضتها منه النظرية التوكفيلية الجديدة. فلفت كلّ واحد منهم بطريقته الخاصة الانتباه إلى الغزو الذي تتعرض له ميادين الحياة الاجتماعية الواسعة من قبل منطق التسليع الشمولي. إن الثقة المطمئنة إلى أن المجتمع المدني هو الموقع المعاصر الأهم للنشاط الديمقراطي سوف تكون ثقة إشكالية ما لم يوسّع منظّروه من حقل بحثهم ويختبروا افتراضاتهم الموروثة.

ويثير **الفصل التاسع** بعضاً من هذه المسائل، ويقترح أن النزعة المحلية ربما لا تكون كل ما يجب إكماله، بسبب أن المستويات العليا من اللامساواة الاقتصادية وضعت افتراضات توكفيل موضع تساؤل. وثمة أساس قدمه عمل دشّن طريقاً جديدة، وقام به كلّ من غرانت ماككونيل وجين مانزبريدج وسدني فيربا ورفاقه، يرى أن التنظيمات الوسيطة التي تلاقي الاستحسان الكبير لا تستطيع أن توفر ثمرة الديمقراطية التي تنادي بها النظرية المعاصرة. وهناك قسم من العمل النظري والتجريبي البالغ التأثير يوحي بأن المجتمع المدني هو مقولة تمّ التنظير لها دون المستوى المطلوب وبشكل سيئ؛ لأنها لا تستطيع أن تفسر بعضاً من تطورات الحياة المعاصرة. لقد حان الوقت للذهاب إلى أبعد من التفكير المحدود، وأبعد من الاحتفاء بالتشظي

المحلي للتعاطي مع الأسئلة الكبيرة التي تطرحها العدالة الاقتصادية والنظرية الديمقراطية. فإذا ما كان على المجتمع المدني أن يؤدي دوراً ما في النظرية الديمقراطية المعاصرة، فستقوم الحاجة إلى إعادة صياغته تصورياً، وإغنائه، وتهيئته لشروط العالم الواقعي الملموسة. فالتنظير للمجتمع المدني بمصطلحات محدودة مناهضة للدولة كما هو الحال في الخطاب المعاصر سيحول دون الإمساك بالممكنات المنبثقة عن الفعل السياسي. وثمة تقليد فكري مهمّ يمكنه مساعدتنا على الإمساك بممكنات أنماط التفكير الحالية وحدوده كلما توغلنا في مستقبل تستلزم فيه العدالة الاقتصادية والديمقراطية السياسية الشيء الكثير، وليس القليل، من الدولة.



القسم الأول

أصول المجتمع المدني

الفصل الأول

المجتمع المدني والموروث الكلاسيكي

تلقّى الفهم الكلاسيكي للمجتمع المدني، بوصفه جماعة (كومنولث) منظمةً في كيان سياسي، صياغتَه المتماسكة الأولى في مدن اليونان القديمة. إذ كان يدور، أيضاً، في فلك الفهم الذي مؤداه أن الرجال والنساء عاشوا حيواتهم في أوضاع منفصلة. كما أن النظرية الإغريقية تأملت طيفاً واسعاً من العلاقات الإنسانية. فالحب، والصداقة، والتعليم، والزواج، والمواطنة، وواجبات العبيد، ومسؤوليات السادة، ومهارات الحرفيين، وتقسيم العمل؛ كلّ تلك المسائل دُرست من حيث فرادتها وترابطاتها. وقد أثارت الملاحظة التي ترى أن الناس يعيشون في تجمعات متميزة ومترابطة مع ذلك نقاشاً حول التفرد والعمومية، والجزئية والكلية. نجمت عن هذه المناقشات نظرية سياسية منهجية. وصاغت المقولاتُ السياسية المقاربةَ الأولى للمجتمع المدني.

دافع الفكر الكلاسيكي دفاعاً مكيناً عن فكرة أن السلطة السياسية هي التي جعلت قيام الحضارة أمراً ممكناً. و التمييز المشهور الذي أقامه الإغريق بين أنفسهم والبرابرة عزل أولئك الذين تمكّنهم عضويتهم في تجمّع سياسي من العيش في مجتمع مدني عن أولئك

الذين كانوا غير قادرين على فعل ذلك. وإن السياسة، بوصفها النشاط الأوسع والأكثر «اكتفاءً ذاتياً»، تتيح للرجال أن يسموا على ظروفهم المباشرة ويؤسسوا بوعي مبادئ الحياة الأخلاقية. ولئن كان المواطن اللامنتمي (Idiots) هو الرجل المعتزل الذي تشكّل الدوافعُ الفردية حياتَه، فإن المواطن (Citizen) الذي يحكم نفسه بنفسه يجسّد ما يمكن أن ينجزه العمل المشترك الذي يوجهه بالعقل. وقد قال بيركليس (Pericles)، في عهده المشهور للأثينيين: «هنا لا نقول للإنسان الذي ليس له مصلحة في السياسة إنه إنسان يعنى بشؤونه الخاصة؛ بل نقول له إنه لا عمل له هنا على الإطلاق»[1].

كانت الرغبة في إخضاع مصالح المرء الخاصة إلى مصالح المدينة طوعاً هي العلامة الفارقة للمواطن الجندي. وقد أدرك بيركليس إدراكاً مباشراً القوة التي يمكن أن تكون عليها الروح المدنية (Civic). لم يضعف أحد من هؤلاء الرجال لأنه أراد مواصلة التمتع بثروته؛ ولم يتخلص أحد من تعاسة يومه آملاً في أن يتخلّص من فقره ويصبح غنياً. بل كانوا أشد رغبة في كبح جماح الأعداء من مثل هذه الأشياء»[2]. تبلورت الفلسفة السياسية الكلاسيكية الإغريقية، في أعقاب الحرب البيلوبونيزية (Peloponnesian) المدمرة، وقد تركزت على أن الصالح العام يمكن اكتشافه من خلال المناظرة العامة والعمل الجماعي المنظم. فترتب على ذلك أن الفساد المدني سيكون النتيجة المحتومة للحسابات الشخصية البحتة والمصلحة الفردية.

كان أفلاطون أول من عبّر عن توجّه النظرية السياسية نحو

---

(1) Thucydides, *History of the Peloponnesian War* (New York: Penguin Books, 1967), pp. 118-119.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

الحياة العامة الشاملة لأيّ مجتمع أخلاقي. وبذلك كشف بعض نقاط قوة (ومخاطر) مجتمع مدني منظم على أساس مشروع أخلاقي مشترك.

خطر المصلحة الخاصة

سعى أفلاطون، وهو ابن عائلة أثينية بارزة، إلى مراجعة الاضطراب السياسي والأخلاقي لعصره بواسطة عالم فلسفي من المقولات المطلقة المعززة بمقترب معرفي عقلاني. ولد أفلاطون في العام 428 ق.م. بعد وفاة بيركليس بسنة واحدة، ونضج في بيئة شكّلتها هزيمة أثينا العسكرية، والاضطراب الاقتصادي، والتأزم السياسي، والفساد الأخلاقي. وكان دافعه لتأسيس المبادئ الأخلاقية للحكم استجابة مباشرة للتقلّب والاضطراب في عصره. وشكلت الأولوية التي منحها للمعرفة والسلطة السياسيتين نظريةً في المجتمع المدني تدين لتصورها الموحد عن الحقيقة بقدر ما تدين للنفور الشديد من المصالح الخاصة والميادين المنفصلة. ولما كان أفلاطون غير قادر على التنظير حول الفرد، والجمال، والخير، أو أيّ مقولة أخرى من مقولات الحياة الاجتماعية بمعزل عن الدولة، فإن فهمه للمجتمع المدني قد خذلته الشمولية نفسها التي جاءت به إلى الوجود.

إن مجادلات سقراط المبكرة مع ثراسيماخوس (Thrasymachus) أرسى الأطروحة المركزية في كتاب **محاورة الجمهورية** ومفادها أن المصلحة الفردية لا يمكن أن توفر أبداً أساساً كافياً لحياة سعيدة، وعادلة أو متمدنة. فالقوة الشرعية، والسلطة، والمعرفة توجد فقط لخدمة أولئك الذين تُمارس لأجلهم. تماماً مثلما تكمن مهارة الطبيب في معالجة المرض، ومثلما يمارس القبطان

سلطته نيابة عن طاقمه، فإنه «لا يجوز لأي حاكم، بقدر ما يتصرف بصفته حاكماً، أن يتوخى أو يفرض ما يصبّ في مصلحته الخاصة، فكلّ ما يقوله ويفعله سيقال ويتحقق بموجب ما هو مفيد وملائم للرعية التي من أجلها يمارس مهنته»[3]. ذلك أن السلطة السياسية وجدت لتقوم بخدمة رفاه المدينة ورفاه مواطنيها. ولا يمكن فهم المجتمع المدني إلاّ بموجب المبادئ الناظمة للدولة.

أدرك أفلاطون أن الناس يعيشون في ميادين مترابطة، وأن لكل ميدان منطقه التنظيمي الجوهري الخاص. وكان من المهم، بالنسبة إليه، أن يحيط بكلّ واحد من هذه الميادين؛ ذلك أنه أراد بلوغ فهم شامل للكلّ. يتألف المجتمع المدني، مثل جسم الإنسان أو طاقم السفينة، من عناصر مختلفة لها مهارات مختلفة وتؤدي مهمات مختلفة. فهو يستند إلى الحاجة المادية للكائن البشري للطعام، والمسكن، والملبس. وفي الحقيقة، فإن تقسيم العمل القائم على الاستعدادات الطبيعية يقع في قلب نظرية أفلاطون عن العدالة، والسياسة، والمجتمع المدني. فالعدالة، التي ترشدها فضيلة العقل الأساسية، تتيح لكلّ جزء المساهمة في رفاه الكلّ، بأداء ما يتناسب مع طبيعته؛ وهذا يجري سواء في الحياة العائلية، أو الصداقات، أو الشؤون السياسية. إن نظرية أفلاطون نظرية وظيفية؛ إذ يعتمد صلاح الروح والجسم والدولة على الانسجام المتوازن الذي يتحقق عندما يقوم كل عنصر مكوّن بأداء وظيفته المناسبة. وقد بحث دائماً في هذه العلاقات المتبادلة، لأنه «من دون العدالة، لا يمكن للرجال أن

---

(3) Plato, *The Republic of Plato*, Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford (London; New York: Oxford University Press, 1977), p. 24.

يعملوا معاً على الإطلاق»[4]. فالعدالة والصحة تتطلبان فهماً لتقسيم العمل، وما يترتب على ذلك من علاقات الإخضاع والتوجيه الملائمة للاستعدادات الطبيعية للعناصر المعنية.

كانت مهمة النظرية السياسية، بالنسبة لأفلاطون، تتمثل في مواجهة مشكلتي الفساد والتحلل المتلازمتين. وقد كان واثقاً من مصدرهما حين أثار السؤال الآتي: «أليس أخبث شرٍّ بالنسبة للدولة هو الشيء الذي يتولى تقطيعها إرباً ويدمر وحدتها، بينما لا يصلحها شيء أكثر من ذلك الذي يشدّ لحمتها ويرصّها في كل واحد؟»[5]. إن هذا البحث المطّرد عن الوحدة هو الذي سابق فهمه للدولة والمجتمع المدني، وكمن وراء تصوره المعروف بأن أمراض السياسة تسبّبها القوى نفسها التي تصيب الأفراد بالمرض. وإذا كانت العدالة توازناً وصحة، فإن الظلم تنازع والتحلل فوضى. ويمكن أن تعزى أعمال الشغب كلها إلى عجز الأجزاء المكوّنة للدولة عن أداء دورها بالاستناد إلى طبيعة وظيفتها، وإلى الاعتلال الناتج من ذلك في صحة الكلّ. ومثلما أن الشرّ ينبع من الجهل تماماً، فإن الفساد الذي ابتلي به الأثينيون يتأصل في الفُرقة. وإذا كان «الظلم مثل المرض ويعني انقلاباً للنظام الطبيعي رأساً على عقب»[6]، فلا بد أن تنشد النظرية السياسية تحديد مصدر الاضطراب الاجتماعي والسياسي. ولما كانت الحياة تعاش في ميادين منفصلة، فإن أهم الأشياء طرّاً هو اكتشاف المبادئ السياسية التي يمكن أن تنظم المجتمع المدني في كلٍّ متماسك.

---

(4) المصدر نفسه، ص 37.

(5) المصدر نفسه، ص 163.

(6) المصدر نفسه، ص 143.

وعليه فإن الوحدة مهمة للروح مثلما هي مهمة للدولة. وكان أفلاطون يسترشد بحكمة سقراط التي مؤداها أن الإنسان السعيد سيوجه نفسه طبقاً لمعرفته بالغايات الجوهرية للحياة، وأن الخير (The Good) يدل على ما يستحق السعي إليه لذاته أكثر من الانشغال بمنافع ثانوية أو تابعة يمكن أن يأتي بها. وفي زمن الفساد، لا بدّ للقيادة السياسية الفاعلة من معرفةٍ ذات سعةٍ منقطعة النظير. وقد كانت خلافات أفلاطون الممضّة مع السفسطائيين مدفوعة باعتقاده بأنهم حطّوا من قيمة المعرفة باختزالها إلى جملة من المهارات المحدودة التي تستخدم من أجل المنفعة الشخصية. إن وضع المصلحة الخاصة في مرتبة فوق الصالح العام شجّع القوى الفوضوية التي أضعفت أثينا، بيد أن السفسطائيين كانوا عنصراً واحداً فقط من مشكلة أكبر. انتظمت محاورة كتاب **محاورة الجمهورية** على أساس محاولة أفلاطون احتواء النزعات النافرة كلها التي شكلت أزمة المدينة. وكانت الوحدة التي ينشدها تتطلب خُضوع المصالح الخاصة والعواطف الجامحة لسيطرة وعيه. فالرغبة في الثراء تولّد النزاع. وكان مفهومه الزهدي للاستقرار يقتضي إزالة كل «إفراط في البذخ»[7]. إن المصالح الخاصة التي غالباً ما تثير أفعال كلٍّ من الغني والفقير يمكن فقط أن تفتت الروابط التي تشدّ مفاصل المجتمع المدني معاً. «فالأول ينتج الرفاهية والعطالة، والثاني ينتج المعايير الواطئة في السلوك والعمل؛ ولكليهما نزعة هدّامة»[8]. ولا شيء أخطر على الوحدة العضوية التي ينشدها أفلاطون من الفوضى التي تولدها مراكز ثقل مختلفة، تدور حول الاهتمام الأناني بالذات.

---

(7) المصدر نفسه، ص 59-63 و87.

(8) المصدر نفسه، ص 112.

«يحدث هذا الشقاق عندما لا تُطبَّق كلمات من قبيل (لي) (وليس لي)، (للآخر) و(ليس للآخر)، على الأشياء نفسها داخل الجماعة. وأفضل الدول تنظيمياً ستكون تلك الدولة التي يستخدم فيها أكثر الأشخاص هذه المصطلحات بالمعنى نفسه، والتي ستمثل طبقاً لذلك وعلى وجه التقريب شخصاً واحداً. فعندما يؤذي أحدنا إصبعه، تحسّ أوصال الجسد كلها، التي تلتئم في الروح وتتوحد عناصرها المسيطرة بالألم، وتتشارك كلها في الإحساس بألم العضو الذي يعاني من الأذى؛ ومن هنا نقول إنه يتألم من إصبعه. والأمر نفسه يصحّ على الألم أو المتعة المحسوسة عندما يعاني أيّ عضو آخر أو يستشعر الراحة»[9].

«ما لم يتمَّ القضاء على الأنانية الذاتية في المهد، فإنها ستتسرب من قيادة المدينة إلى عامة السكان، ذلك أن التنوع، واللامساواة، والتنافر ستسبب الكراهية والحرب الأهلية كما هو دأبها دائماً، وتلك هي، كما في كلّ مكان، ولادة الصدام المدني وأصله»[10]. كان أفلاطون موقناً من أن الطموح والجشع والتخاصم والتنافس هي تهديدات ثابتة للمجتمع المدني؛ لأن من الصعب التحكم في الأهواء الخاصة بعقوبات خارجية في حال غياب الالتزامات المشتركة. والقسر مهم طبعاً، غير أن المجتمع المدني يعتمد، في النهاية، على أنماط ثابتة من الفكر. وإن الدول المعتلة تشبه الأرواح المريضة لأن افتقارها إلى التوازن سيوجهها نحو الغايات الفردية، فيجردها من المبالاة بالصالح العام. إن المساعي الخاصة تقف خلف الشخصيات والصياغات السياسية المنحرفة،

---

(9) المصدر نفسه، ص 163-164.

(10) المصدر نفسه، ص 270.

لأنها تعطّل فضيلة العقل الكبرى وتسبب الانهيار النفسي والحرب الأهلية. إن القوى الموحدة في العقل توفر العامل الذي يجمع الروح والمجتمع المدني معاً، فقوة العقل هذه هي التي تظهر الحقيقة المفردة التي تنظم العالم.

إن الريبة في الأهواء الخاصة بلورت نظرية أفلاطون عن الرقابة. ففي كتابه **محاورة الجمهورية** هاجم فنّ الرسم، وطرد الشعر لأنهما سايرا الانفعالات، وأغرقا الحقيقة في الذاتية، وقوضا ملكة العقل الرشيدة. فسعيهما وراء الإشباع الفوري للذة جعل من المستحيل تبيّن الخير بسبب إثارة مخاوف المواطنين وانفعالاتهم وأحكامهم[11]. ويمكن للقيادة القوية والفاعلة أن تقاوم قوة الشقاق النافرة لأنها يمكن أن تجذّر المجتمع المدني في كلية أخلاقية معينة. وقد كان مرمى أفلاطون واضحاً دائماً: «في الوقت الحاضر، نحن نبني، كما نعتقد، الدولة التي ستكون سعيدة ككل، ولا نحاول أن نضمن رفاه قلّة مختارة»[12]. إن المجتمع المدني يصهر الحقيقة، والجمال، والخير مع المعرفة والقوة والدولة. أما اندفاع أفلاطون لتوحيد كل جوانب التجربة الإنسانية في خير ثابت فقد أدّى به إلى أول دفاع منهجي عن رقابة الدولة. وبتأسيس المجتمع المدني لدى أفلاطون على اعتراف بالتنوّع وفهم عميق لتقسيم العمل، انتهى هذا المجتمع إلى وحدة جامدة واستقرار خامد.

كان لمثل هذا الاتجاه نتائج مؤسساتية مهمة. وكانت القيادة تُحفظ «لأولئك الذين عُرفوا، حين ننظر إلى السياق الإجمالي لحيواتهم، بالحماسة التامة لفعل ما يعتقدون بأنه لصالح الأمة وأنهم

(11) المصدر نفسه، ص 333-337.

(12) المصدر نفسه، ص 110.

لن يعملوا ضد مصلحتها»[13]. وإذا أمكن ترسيخ المعرفة الأخلاقية المطلقة عند ثلّة من الخبراء المدرّبين تدريباً عالياً، فإن الديمقراطية ستغدو مهلهلة لضعف مقدرتها ورخاوتها وفوضاها. وفي الوقت نفسه، يمكن لأي شخص أن يكون وصياً حتى النساء، وتلك سمة من سمات تفكير أفلاطون التي غالباً ما يفاجئ بها مَنْ يقرأه لأول مرة. لقد كانت الزعامة تعتمد نظام المقدرة الشخصية حقاً، وكانت القيادة السياسية تمثل وحدة السلطة والمعرفة التي تقوم على التضحية الذاتية. وقد أوضحت «أسطورة الكهف» الشهيرة أن الفيلسوف - الملك كان مجبراً على تولّي السلطة رغم إرادته. غير أن السلطة السياسية الشرعية تتطلب ما هو أكثر من الدُربة والمعرفة.

كان مبعث شيوعية أفلاطون، التي احتفظ بها كتاب **محاورة الجمهورية** للقيادة، إيمانه بأن الملكية، والعائلة، والمؤسسات الأخرى للحياة الخاصة تميل على الدوام إلى تأسيس قطب المصلحة الخاصة، وتصرف القادة عن التوجه إلى مصلحة الكلّ الموضوعية. إذ ليس للحراس ملكية خاصة تتجاوز حدود الضروريات الخالصة، وليس لهم ارتباط عائلي دائم، كما أنهم يحصلون على طعامهم من مواطنيهم، ويأكلونه على نحو مشترك، ويحيون حياة الجنود الزاهدة. وإذا شرع الفساد المديني بدفع من المصلحة الفردية، فلن يكون بوسع الحراس التمتع بحياة خاصة. ولن يكون أولئك الذين ينظمون المجتمع المدني ويدافعون عنه جزءاً منه.

«ستكون هذه الطريقة في الحياة خلاصهم، وستجعلهم مخلصين للجماعة. وإذا صادف أن امتلكوا أرضاً خاصة بهم وبيوتاً وأموالاً، فإنهم سيتخلون عن حراستهم لصالح إدارة مزارعهم وشؤون بيوتهم

(13) المصدر نفسه، ص 104.

ليصبحوا مستبدين يكنّون البغضاء لمواطنيهم بدلاً من أن يكونوا حلفاء لهم. وهكذا سوف يقضون حياتهم كارهين ومكروهين، يكيدون ويُكاد لهم، وفي حال خوف من أعدائهم الداخليين أشدّ بكثير من أيّ خصم خارجي، وذوي نزعة تدميرية كاسحة سرعان ما ستُطبق على بلدهم وعلى أنفسهم»[14].

كان أفلاطون يعرف، رغم كل تشديده على الوحدة، أن المجتمع المدني ينسّق فاعليات البشر ذوي المهارات والكفاءات المختلفة. وثمة فهم لتقسيم العمل يقع في صُلب نظرياته السياسية والنفسية، ويشكّل نظرية المعرفة (الإيبستمولوجيا) لديه أيضاً. غير أن التنوع، والميادين المختلفة، وتقسيم العمل هي التي تحدد المشكلة فقط. فالأشياء الزائلة لا تمثل الحقيقة. وأن عالم الأشياء الحسية غير المحدد والمتغير والفاني هو المظهر الخارجي للمُثُل الأبدية والباقية، ومعرفة هذه المُثُل هي مفتاح السلام والعدالة. ولا يمكن للمجتمع المدني أن يبلغ السمو الأخلاقي الكامن، إلا إذا نُظِّم على الأساس الثابت نفسه الذي نُظِّمت عليه المُثُل. وربما يكون أغلب الناس قانعاً بالعيش بين ظلال الكهف، لكن القيادة تستدعي فهم أن الإمكان الأخلاقي لا يمكن أن يُختزَل إلى المتعة. ولا تدور السياسة حول تنسيق الأفعال المحدودة لخدمة الذات أو حلّ النزاعات المصلحية، بل حول تهيئة الشروط، التي يتوجه بموجبها الأفراد نحو العام، ويمكن تبيّن الكلي في الجزئي؛ وذلك لأن:

«القانون غير معنيّ بتحقيق السعادة لأي طبقة واحدة بشكل خاص، بل هو معني بضمان رفاهية الجماعة ككلّ. وبإقناع الناس بالقانون أو التهديد به سوف يتحقق الانسجام بين المواطنين، وسوف

(14) المصدر نفسه، ص 109.

يجعلهم يتشاركون المنافع التي يمكن أن تساهم بها كلّ طبقة في الصالح العام؛ ولم يكن غرضه من تشكيل الناس على تلك الروح هو لزوم ترك كل واحد وشأنه، بل لزوم أن يكونوا مفيدين في توحيد الجماعة»[15].

حاول أفلاطون أن يوفّر قوة معادلة للتنازع النافر بين المصالح المختلفة، عبر فلسفة عامة ترسي السياسة على قاعدة الحكمة الأخلاقية والحياة الخيّرة. غير أن سعَةَ الأفق في محاورة **الجمهورية** بدت في النهاية أنها العلاج الذي قتل المريض. فالبشر يتحركون في ميادين مختلفة، والمجتمع المدني مركّب من وظائف مختلفة، ولكن بدا أن هذا يجعل من المهم أن يوفر لأفلاطون مركزاً ثابتاً للحياة العامة. إذ إن توجّهه نحو الوحدة يرتكز على الخير الواحد، وهو ما يطمس بصيرتَه العظيمة التي مؤداها أن الحياة العامة المتماسكة المتألفة من عناصر مختلفة تتطلب غرضاً أخلاقياً تكاملياً. أما توكيده أن المجتمع المدني يمكن الاحتفاظ به موحّداً بالسلطة السياسية فهو يفترض أن التنظيم الاجتماعي كان محدّداً ضمن مجموعة من الحدود السياسية المتمايزة. وقد كان على تلميذه الأعظم تطوير مفهوم أكثر اختلافاً للمجتمع المدني، حتى عندما رأى أن السياسة هي «العلم الأساسي للخير».

الحكومة المختلطة

أمضى أرسطو، المولود في العام 384 ق.م.، عشرين عاماً في أكاديمية أفلاطون، ويبدو أنه استنتج، مبكراً نوعاً ما، أنه من المستحيل توحيد جوانب الوجود كلها مفهومياً. فكلّ تركيب عقليّ ناقص بالضرورة لأن كلّ مجال من مجالات الحياة والفكر المختلفة

(15) المصدر نفسه، ص 234.

إنما يحكمه منطقه الجزئي الخاص به. ومثلما كان هذا القول مهماً بالنسبة للنظريات الكلاسيكية عن المجتمع المدني، فإن القول بالنسبة لأرسطو كان أسهل من التنفيذ. ظلّ أرسطو، الذي عاش السنوات الأخيرة لدولة المدينة الأثينية المستقلة، وهو أحد مفكري الإنسانية الأكثر موسوعية، حبيس النظرة الأرستقراطية المحدودة نسبياً للحياة العامة، ولم يكن بقادر قطّ على ملاءمة تفكيره الضيق مع الاتساع الهائل الذي بلغته الإمبراطورية المقدونية العالمية.

أسست الفقرة الأولى من كتاب السياسة فهم أرسطو أن البشر يعيشون في ميادين متعددة، وتأكيده الراسخ على أن السياسة هي المجال الأكثر شمولاً بين سائر هذه الميادين. إن لمستويات التنظيم الأقل إتقاناً منطقها الخاص، ولكن يمكن استيعابها كلياً فقط في علاقتها بالمستويات الأكمل التي تساهم بها. أما نظرته الكلاسيكية إلى أن المؤسسات الثانوية كلها تبلغ أوجها في الدولة فإنها تؤطّر توجّهه نحو المجتمع المدني باعتباره جماعة منظّمة سياسياً:

«أولاً، تبيّن لنا الملاحظة أن كلّ مدينة (Polis) أو دولة إنما هي ضرب في ضروب الاجتماع، وتبيّن ثانياً أن كلّ الجماعات تتأسس من أجل تحقيق نوع من الخير؛ ذلك أن الرجال جميعهم يمارسون أفعالهم بغرض تحقيق ما هو خير من وجهة نظرهم. ولذلك قد نؤكد ... أن جميع الجماعات ترمي إلى خير ما؛ وقد نؤكد أيضاً أن الاجتماع، الذي يسود ما عداه، والذي يحتوي على كلّ شيء آخر، سوف يلاحق هذا المرمى على الأغلب، وسوف يتوجّه للسيادة على الخيرات كلها. إن هذه السيادة والاجتماع الشامل هي المدينة، كما تسمى، أو الاجتماع السياسي»[16].

---

(16) Aristotle, *The Politics*, Translated by Ernest Barker, World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1965), p. 1.

شاطر أرسطو أفلاطون في فهمه أن الصلات الإنسانية تتجذر في الحاجة المادية، وأن تقسيم العمل يقع في صميم المجتمع المدني. وما دامت الأسرة هي الوحدة الإنتاجية للعالم القديم، فهي أساس الدولة لدى أرسطو. وفي الحقيقة، كانت بضع عائلات تؤلف قرية. وكان ميدانا التنظيم، كلاهما، يتشكل، جزئياً، بفعل الحاجات والأغراض المحددة التي جرى تنظيمه على أساسها. وفي الوقت نفسه، لا يمكن فهم الأسرة أو القرية إلا في انتماء هذين المجالين إلى كل أكبر وأكمل منها. بيد أن أرسطو أمضى وقتاً قليلاً نسبياً في تحليل هذه الميادين الثانوية، وسرعان ما أضحى جلياً أن اهتمامه الحقيقي كان ينصبّ على المدينة. صحيح أن على الكائنات البشرية أن تقتات قبل أن تفعل أي شيء آخر، لكن هدفهم الأساسي لا يمكن اختزاله إلى الاغتذاء.

إن المنهج الغائي لدى أرسطو أدّى به إلى اعتبار أن المدينة هي الرابطة أو الاجتماع الأكثر شمولاً وسيادة على الروابط الإنسانية كلها، لأنها تهدف إلى أن تشمل الغايات الإنسانية كلها وتسود عليها. إن العائلة أو القرية توجد من أجل «مجرد الحياة»، لكن المدينة توجد من أجل «الحياة الصالحة»، وهي الاكتمال التام والمكتفي ذاتياً للتطور الأخلاقي الإنساني[17]. ولئن كانت العائلة والقرية تسبقان الدولة زمنياً، فهي سابقة عليهما من حيث الطبيعة، لأن إمكانهما الأخلاقي يكتمل فيها[18]. إن الحياة الأخلاقية المكتفية ذاتياً للمدينة هي الغاية المتضمنة في أشكال التنظيم كلها غير المكتملة. ويؤكد أرسطو أن «الإنسان، لذلك، مهيّأ لأن يكون جزءاً من الكلّ السياسي، ولذا يكون ثمة دافع متأصل لدى الجميع للارتباط بهذا

(17) المصدر نفسه، ص 4-5.
(18) المصدر نفسه، ص 6.

النظام». «والإنسان، عندما يكون كاملاً، هو أفضل الحيوانات؛ ولكنه حين ينفصل عن القانون والعدالة يكون أسوأها»[19].

يمكن للبشر أن يحققوا قابليتهم الفريدة للحياة الأخلاقية من خلال التشاور السياسي والعمل المشترك، غير أن الدولة ليست الميدان الوحيد الذي يمكن التعبير عن هذه القابلية من خلاله. ولئن كان أفلاطون ينشد تنظيم ميادين المجتمع المدني تنظيماً متيناً، فقد كان أرسطو على أتم الاستعداد للاعتراف بما تنطوي عليه مستويات التنظيم الثانوية من إمكان جوهري وإن كان محدوداً. إن الأسرة والقرية هما ميدانان من ميادين الفعل الأخلاقي، غير أن مداهما مقيّد لأنهما تشكلا بحكم الضرورة والكفاح الشخصي واللامساواة. فالشروط الضرورية، ولكن غير الكافية، للحياة الأخلاقية التامة للشخص المكتفي ذاتياً، ولميادين النشاط الثانوية لا يمكن أن توفر الحرية الخلقية والاستقلال بنفسها. ولكنها تساعد على تهيئة الشروط لتحقق تماماً ما تنطوي عليه الإنسانية من إمكان تحقيقاً تاماً، وهكذا تشارك في المحتوى الأخلاقي للمدينة.

لم يكن أفلاطون ليتفق أبداً مع رأي أرسطو القائل إن الأسرة تتشكّل من ثلاث مجموعات من العلاقات الأخلاقية المشروعة: علاقة السيد والعبد، والزوج والزوجة، والآباء والأطفال. وكان فنّ التدبير المنزلي (Oikonomia) شبكة متناقضة من الضرورة الشخصية والاعتماد المتبادل، شبكة تخدم غرضاً خلقياً وتساهم في المقدار الأكمل للتطور البشري في المدينة. وقد عبّر وصف أرسطو لهذا الفنّ، بوصفه فنّ إدارة العبيد وممارسة سلطة الزوج والسلطة الأبوية، عن النظرة الكلاسيكية للعائلة باعتبارها ميداناً للذكور الأثينيين

---

(19) المصدر نفسه، ص 6-7.

الأحرار. غير أن هذا لم يقضِ على مكانة العائلة بوصفها رابطة خلقية. وإن السلطة الممارسة داخل العائلة تسهم في التطور الأخلاقي لأولئك الذين تمارس هذه السلطة بالنيابة عنهم. ورغم أن الأسرة بُنيت من علاقات الحاجة واللامساواة، فإنها تخدم الأغراض الأخلاقية لأعضائها، ومن ثمّ تساهم في خدمة المدينة.

على الرغم من الدور المهم للرقّ في الحياة الاقتصادية الإغريقية، لم يكن الرقُّ بالنسبة لأرسطو مقولة عرقية، كما لم يكن عاملاً من عوامل الإنتاج، بل كان بالأحرى نظاماً للخدمة المنزلية (الأسرة)[20]. كان العبيد والسادة مترابطين معاً في شبكة من الاعتماد المتبادل تبلغ عمقاً أبعد من العجز المنزلي أو كسل الثريّ. فالعبيد ساهموا في تطوير السادة بتخليصهم من العمل المنزلي؛ والسادة ساهموا في تطوير العبيد بتوفير الإرشاد الأخلاقي والروية العقلانية لهم. نظر أرسطو إلى الرقّ بوصفه علاقة بين العناصر الحاكمة طبيعياً والعناصر المحكومة طبيعياً، وفي ذلك منفعة للجانبين وحفاظ عليهما. فكلّ شيء معتمد على كلاّ الطرفين اللذين يقرّان ويقبلان بالدور الذي يؤديانه. «فالجزء والكلّ، مثل الجسم والروح، لهما مصلحة متطابقة؛ والعبد جزء من السيد، بمعنى أنه يحيا ولكن بشكل منفصل عن جسد سيده. هناك إذاً مجتمع المصالح، وهناك علاقة الصداقة، بين السيد والعبد، عندما يحوز كل منهما طبيعياً الموقع الذي يكون فيه عن جدارة. غير أن العكس يكون صحيحاً، ويسود هنا تضارب في المصالح وهناك العداوة عندما تكون القضايا خلاف ذلك ويكون الرقّ قائماً على مجرد الردع القانوني والقوة القاهرة»[21].

---

(20) انظر، على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 10.

(21) المصدر نفسه، ص 16-17.

تصور أرسطو أيضاً سلطة الزوج والأب بوصفها علاقة الضرورة واللامساواة التي تربط البشر في علاقات منفعة تبادلية، ومن ثمّ تخدم غرضاً أخلاقياً حقيقياً وإن يكن محدوداً. إن التفوق الخلقي للزوج على الزوجة والآباء على الأطفال يقوم بتطوير الجميع على نحو أساسي. وحتى لو كان الأمر كذلك، فقد كان الإمكان الأخلاقي للأسرة محدوداً. فما دامت «المحافظة على الأسرة» وُجدت من أجل دعم الحياة، فلا شيء يتولد منها غير ذاتها. كان الميدان الخاص، المقيد بشروط الاقتصاد الطبيعي، موجَّهاً نحو إنتاج الكفاف، ولم يكن منخرطاً في عمليات البيع والتبادل. وقد لاحظ أرسطو أن «من المحال العيش من دون وسائل الكفاف»، وإذا كانت العائلة وحدة إنتاجية فيتبع ذلك أن التبادل يؤدي دوراً محدوداً، أو لا يؤدي دوراً في علاقات الأسرة؛ لأن كلّ شيء كان يُملك على نحو مشترك، وكان الإنتاج للاستعمال، ومن النادر إنتاج أيّ فائض[22]. أصبح التبادل عاملاً في القرية فقط. واتخذ ابتداءً شكل المقايضة البسيطة، ولكنه سرعان ما أصبح بالإمكان مراكمة ما يفيض عن حاجات الكفاف. كانت العواقب وخيمة إلى حدّ كبير، وقد كان أرسطو يشارك أفلاطون قلقَه من أن التراكم الفردي والربح الخاص يمكن أن يدمرا المجتمع المدني.

كانت الأسواق جزءاً من الحياة الإنسانية لأمد طويل، غير أنها لم تهيمن على الشؤون الاجتماعية إلا مؤخراً. وقد شكّلت مجموعةً معقدة من التطلعات والمؤسسات تنظيم الحياة الاجتماعية لآلاف من السنين، وكانت هذه المؤسسات في الأصل مؤسسات غير اقتصادية بطبيعتها. وإن معايير المعاملة بالمثل، وإعادة التوزيع، والتكافل،

---

(22) المصدر نفسه، ص 19 و23.

والاعتماد أسهمت في تنظيم إنتاج ضرورات الحياة وتوزيعها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية. وقد أدت الأسواق دوراً محدوداً ولم تكن متطورة بما يكفي لتنظيم الحياة الاجتماعية بنفسها. إذ لم تكن هناك إمكانية ولا حاجة للتجارة الواسعة، ومن ثمّ لا توجد إمكانية لتأكيد وجود الدوافع الاقتصادية على نحو متميّز. في مثل هذه الظروف يصعب ظهور مجموعة مستقلة من المؤسسات الاقتصادية، وكان من العسير التنظير للنشاط الاقتصادي بمعزل عن الممارسات والمؤسسات التاريخية لجماعة كان تنظيمها الأساسي يُفهم إلى حد بعيد في ضوء مصطلحات غير اقتصادية.

كان الاقتصاد «مطموراً» في التنظيم الاجتماعي، فالشؤون الاقتصادية لم تكن متميزة عن العلاقات الأخرى، ولم يكن النشاط الاقتصادي يُدار لأسباب «اقتصادية» بحتة. كان البشر يشبعون حاجاتهم الأساسية من خلال مؤسسات الدين والقرابة التي لا يمكن أن تُفهَم على نحو أوليّ، أو حتى على نحو واسع، بوصفها مؤسسات «اقتصادية» من حيث طبيعتها. كانت الشؤون الاقتصادية، بطبيعة الحال، أساسية للمجتمعات المنظمة على الكفاف، غير أنها لم تقتضِ استقلالها ووضوحها الظاهرين حتى جاءت الرأسمالية لتطلق باعثاً على نزعة حديثة متميزة إلى متابعة الكسب الاقتصادي لذاته. حتى ذلك الوقت، لم يكن لا التطور المادي للمجتمع المدني ولا مجموعة الأعمال النظرية المنصبّة عليه تتيح تمييزاً فاصلاً بين المؤسسات «الاقتصادية» والمؤسسات أو القيم الأخرى[23]. هذا هو السبب الذي حدا بالمنظرين الكلاسيكيين للمجتمع المدني إلى أن يفهموه بوصفه جماعة منظّمةً من طرف سلطة سياسية.

---

(23) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

تميل المقايضة بين المراكز البعيدة إلى خلق علاقات تبادلية واسعة على نحو متزايد، وتستدعي هذه العلاقات الحاجة إلى النقود، وقد عرف أرسطو مقدار الاضطراب الذي يمكن أن يسبّبه هذا الوضع. وحالما خلقت النقود إمكانية تبادل السلع عبر المسافات الطويلة ومراكمة الثروة، أصبحت تجارة التجزئة لغرض الربح نشاطاً لازماً. ويحلّ كسب المال محلَّ إشباع الحاجات بوصفه هدفاً للتبادل، وقد كان شكّ أرسطو في التجارة مبنياً على خشيته من أن ليس هناك حدود طبيعية لمبلغ المال الذي يمكن مراكمته[24]. إن السعي إلى الثروة لذاتها سيصبح هدف النشاط «الاقتصادي» الذي يهدد بالانفلات من قيود النظام الخلقي في حقبة ما قبل نشوء السوق. هذه الخشية هي التي أدّت بأرسطو إلى استنكاره الشهير والمؤثر للفائدة الربوية والربح. كان فنّ التدبير المنزلي محدداً إلى حد بعيد بحاجات العائلة المباشرة، لكن السعي إلى الثروة شجّع الناس على أن ينحرفوا بعيداً عن فنون الكسب «الطبيعية»، وأشكال الثروة المستمدة مباشرة من الطبيعة والموجّهة إلى حاجات الأسرة. لقد فصلت التجارة كسب الثروة عن غرضه الخلقي في توفير أسباب العيش. «إن عمل الطبيعة هو أن تزوّد كلّ من جاء إلى هذا العالم بأسباب العيش» غير أن ملاحقة الثروة شوّهت ما ينطوي عليه النشاط الإنساني من إمكان خلقي لأنها هدّدت بإخضاع الفضائل كلها لحاجتها الخاصة:

«لأن المتعة تتوقف على امتلاك الوفرة، يوجّه الرجال أنفسهم إلى الفنّ الذي يقدّم الوفرة باعتبارها ضرورة للمتعة؛ فإن لم يستطيعوا نيل ما يريدون باستخدام ذلك الفنّ ـ أي فنّ تحقيق الكسب ـ فإنهم

---

(24) Aristotle, Ibid., pp. 24-25.

يحاولون نيل ما يريدون بوسائل أخرى، مستخدمين كلّ مقدرة بطريقة لا تنسجم مع الطبيعة. فالوظيفة المناسبة للشجاعة، مثلاً، ليست تحصيل المال بل منح الثقة بالنفس. والأمر نفسه يصحّ على القدرة العسكرية والطبية: إذ ليست وظيفتهما تحصيل المال، فالأولى لها وظيفة إحراز النصر، والثانية الشفاء من المرض. ولكن هاتين القدرتين اللتين نتحدث عنهما تحوّلان مثل هذه القدرات إلى أشكال لفنّ الكسب، وكأن كسب المال كان الهدف وكل شيء آخر يجب أن يساهم في ذلك الهدف»[25].

كان شكّ أرسطو بالتجارة يتغذى من قلق آخر. إن كلّ كسب من التبادل ـ وهذا يتضمن الربح والفائدة الربوية أيضاً ـ إنما هو كسب غير طبيعي لأنه يتحقق «على حساب الآخرين»[26]. وقد ظهر المال باعتباره وسيلة للتبادل؛ ولم يكن يُقصَد منه أن يكون مستودعاً للقيمة، واكتسابه يقطع العلاقة المناسبة بين النشاط والمكافأة. وهو يجعل من التوزيع العادل للثروة أمراً مستحيلاً ويرفع الرغبة الخاصة إلى مستوى خطر من التسلّط. والمالُ، أخلاقياً، خطرٌ لأنه يكسح ميادين النشاط الأخرى ويُخضعها إلى منطق شمولي غريب.

شجب أرسطو للنشاط الاقتصادي من أجل الكسب ودفاعه عن الإنتاج من أجل الاستعمال عن جوهر الفكر السياسي الإغريقي. وإن النزعة إلى فصل الدوافع الاقتصادية عن العلاقات الاجتماعية الموجودة ضمنها هي نزعة يمكن معالجتها فقط بالإصرار على طبيعة السياسة التي تشفي أخلاقياً. وبخلاف التجارة، لا تنكر السياسة منطق الميادين الثانوية. وقد أتاحت غائية أرسطو له أن يضع تنظيره حول

---

(25) المصدر نفسه، ص 26-27.

(26) المصدر نفسه، ص 28.

السياسة بوصفها الاكتمال الأخلاقي لكل المستويات الجزئية للنشاط الإنساني.

لقد كان أرسطو مستعداً لأن يأخذ بالاعتبار الولاءات المتنوعة والروابط المتشعبة، لكنه لم يكن مستعداً لأن يمضي بالأشياء بعيداً جداً. إذ إن ارتفاع المصلحة الخاصة التي تقع في صميم عملية التبادل، والمال، والربح، والفائدة الربوية، من شأنه أن يدمّر، على نحو متزايد، التوازن الهشّ الذي علّق عليه آماله من أجل الحياة الخلقية والعقلية العامة للجماعة. كانت الأسرة لديه مجالاً للرّق، والسلطة البطريركية وسلطة الأبوين المتشكّلة من خلال علاقات الهيمنة واللامساواة، غير أنها تقوم بتأدية غرض خلقي بقدر ما تعنى برفاهية الكائنات الإنسانية. وحتى إذا لم تكن الأسرة ميداناً شاملاً للعمل الخلقي مثل المدينة، فقد كان موقفها الخلقي مستمداً من صلتها الغائية برابطة أكثر شمولاً. لقد عجّلت هذه الاعتبارات بنقد أرسطو المهمّ لنظرية أفلاطون في الدولة؛ النقد الذي أفضى إلى طريقة جديدة في صياغة مفهوم المجتمع المدني.

كان أرسطو متسلحاً بقناعة مؤداها أن دافع أفلاطون لفرض الوحدة على المجتمع المدني يدمّر إمكانية قيام الاجتماع السياسي. فالمدينة ليست مثل العناصر التي تكوّنها. والأفراد والأسر ظواهر موحّدة، لكن «المدينة مؤلّفة من عدد من الرجال؛ وهي كذلك مؤلفة من أنواع مختلفة من الرجال، ذلك لأن المتشابهين لا يمكن أن يُوجدوها»[27]. وقد ورث أفلاطون فشله في فهم هذا الأمر من سقراط، وكانت له نتائج مدمرة تماماً:

---

(27) المصدر نفسه، ص 41.

«إن الشيء الذي يفترضه سقراط مقدمةً متضمن في المبدأ الذي مفاده أن «الوحدة العظمى الممكنة للمدينة ككلّ هي الخير الأسمى». مع أنه من الجليّ أن المدينة التي تستمر في الوجود حتى تصبح وحدة أكثر فأكثر ستتوقف في النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق. فالمدينة بطبيعتها هي ضرب من ضروب التجمّع: أي أن لها خاصية احتواء عدد كبير من الأعضاء. وإذا أصبحت وحدة إلى حد بعيد، فستصبح أولاً أسرة بدلاً من مدينة، ومن ثمّ تكون فرداً بدلاً من أسرة؛ ذلك أن علينا جميعاً أن نعدّ الأسرة أكثر وحدةً من المدينة، والفرد أكثر وحدةً من الأسرة. ولذلك علينا بذل قصارى جهودنا لكي لا يتحقق ذلك، إذ سيكون دماراً للمدينة»[28].

إن المدينة هي المقولة الوحيدة التي يمكن ضمنها أن نفهم الحياة المشتركة للمواطنين خارج العائلة، لكن أفلاطون أخفق في فهم ما يميز خصوصيتها. فالبشر يتحركون في ميادين مختلفة ولا يمكن أن نتوقع منهم اتفاقاً موحّداً عمّا هو لهم وعما هو ليس لهم. ربما يستند الفرد والأسرة إلى درجة عالية من الوحدة المادية والخلقية، غير أن المدينة «تقتضي، ضرورة، تفاوتاً في القدرات بين أعضائها، الأمر الذي يمكّنهم من أن يخدموا بعضهم بعضاً، ويحققوا حياة أسمى وأفضل عبر تبادل خدماتهم المختلفة». لم يتابع أفلاطون تبعات اكتشافه والتي مؤداها أن الدولة تعتمد على تقسيم العمل، لأن «الوحدة الحقيقية، كتلك المتمثلة في المدينة، يجب أن تتألف من عناصر مختلفة النوع»[29].

رفض أفلاطون في **محاورة الجمهورية** منح الملكية الخاصة أو

---

(28) المصدر نفسه، ص 40-41.

(29) المصدر نفسه، ص 41.

حياة العائلة لأي من الأوصياء على المدينة؛ لأنه خشي من أن أيّ تعبير عن المصلحة الخاصة سيحدّ من قدرة قيادة الأوصياء على تنظيم المجتمع المدني. وكان أرسطو، مثل معلّمه، يشكّك في السعي إلى الكسب لذاته، ولكنه كان على قناعة بأن ليس هناك غاية عامة يمكن أن تتحقق بإلغاء الحياة الخاصة إلغاءً تاماً. إذ يمكن لمقدار معتدل من الملكية أن يقوّي المجتمع المدني إذا ما وُضع للاستعمال المشترك. واقتراحه الآتي يثير الرعب لدى أفلاطون: «عندما يكون لكلّ امرئ ميدان مصلحته الخاص والمنفصل، فلن يكون هناك الأساس نفسه للنزاعات؛ وسوف يزداد مقدار المصلحة، لأن كلّ رجل سيشعر بأنه يكرّس نفسه لما هو ملك له»[30]. إن الشؤون الخاصة ليست، بذاتها ولذاتها، ضارة بالحياة العامة على نحو مؤكد. و«الإفراط في حبّ الذات» هو المشكلة، لا يكمن الحلّ في التخلص من الرغبة الإنسانية الطبيعية في الخصوصية، بل في تهذيب هذه الرغبة من خلال التعليم وتوجيهها نحو الصالح العام. ولقد غالى أفلاطون كثيراً في ذلك. «صحيح أن الوحدة ضرورية إلى حدّ ما، سواء أكانت في الأسرة أم المدينة، غير أن الوحدة الكلية غير ضرورية. إذ ثمة نقطة ستكفّ عندها المدينة، بتقدمها في الوحدة، عن أن تكون مدينة: وهناك نقطة أخرى، أقرب من تلك النقطة السابقة، ربما ستظلّ عندها المدينةُ مدينةً، لكنها، مع ذلك، توشك على فقدان جوهرها، وستكون بالتالي أسوأ مدينة»[31].

وكما كانت الدولة المختلطة لدى أرسطو مبنية على الأسرة الموحدة، فإن الميدان العام معتمد على الميدان الخاص، وكان العام

(30) المصدر نفسه، ص 49.
(31) المصدر نفسه، ص 51.

متجذراً في الخاص. ولئن كانت العائلة مجالاً ضرورياً خاصاً، فقد خلقت إمكانية الحياة المشتركة الحرّة للمواطن الفاعل. وإن الحرية الناقصة التي تتمتع بها الأسرة تسدي خدمة مفيدة للحرية بالشكل ذاته الذي يسدي فيه قصور الجزء خدمة مفيدة للكل التام. ومثلما قامت الأسرة على اللامساواة، فإن المساواة خلقت إمكانية بلوغ الشرف، والامتياز، والفخر في المجال العام العام. وينتج من ذلك أنه ليس من الضروري أن تشكّل الجماعات البشرية التي تعيش عيشة مشتركة مدينة بالضرورة. إن المواطنين هم العناصر الأساسية للمجتمع المدني والدولة، ولكن سيختلف أحدهم عن الآخر لأن جذورهم تمتد في الميدان الخاص والجزئية. وإذ عدّ أفلاطون الاختلاف علامة ضعف، فقد عدّه أرسطو علامة قوة. إذ لا يمكن لتكافل المجتمع المدني إلا أن يكون مجتمع التنوّع فحسب. «تنتمي المدينة أو الدولة إلى نظام من «المركبات»، بالطريقة نفسها التي تكون عليها الأشياء الأخرى كلها التي تشكّل «كلاً» مفرداً، غير أن «الكلّ» مؤلَّف، مع ذلك، من عدد من الأجزاء المختلفة»[32].

إذا كانت المدينة وحدة من العناصر غير المتشابهة، فلا يوجد، نتيجة ذلك، امتياز يشترك به جميع المواطنين. وكان أفلاطون قد دمج الدولة والفرد، العام والخاص، السياسة وعلم النفس، اعتماداً على أساس مذهب سقراط في أن «الفضيلة» وحدة لا تمايز فيها، وأنها سوف تمهّد دائماً طريقاً محددة للعمل. وإن اقتراح أرسطو بأن هناك فضائلَ مختلفةً ملائمة لمواقف مختلفة يخترق لُبَّ مفهوم أفلاطون عن المجتمع المدني ونظرية الدولة. أكّد تعريف أرسطو الشهير للمواطن النشاط الواعي العام والتحديد الخلقي الذاتي: يُعرَّف

(32) المصدر نفسه، ص 92.

المواطن، بالمعنى الحصري، أفضل تعريف عن طريق معيار واحد هو أنه؛ إنسان يشارك في إدارة العدالة وإشغال المناصب[33]. ويعيش المواطن طبقاً للقواعد التي يضعها من أجل رفاهية الجماعة ككلّ. إن الغرض من المدينة هو العيش بصورة جيدة، وليس العيش فقط، فالدولة توجد من أجل تعزيز الصالح العام وهي تجمّع فريد من نوعه. والمواطنة مقولة خلقية تتحدد بأشياء أكثر من الولادة، والإقامة، وطاعة القانون.

قد يتألف المجتمع المدني من عناصر مختلفة تتحرك في ميادين ملائمة لطبيعتها، بيد أن أرسطو كان واعياً مثل أفلاطون لخطر الرأي الخاص والمصلحة الخاصة، حتى وإن كان يرغب في الاعتراف بهما باعتبارهما أساساً لوحدة الحياة العامة. فالبشر يتشاركون في العيش لأسباب متنوعة، ولكن من الممكن تصنيفهم في مراتب والوصول إلى منهج في تصنيف أنواع مختلفة من الروابط بينهم. فالضرورة تجبرنا على العيش في الأسرة، لكن البحث عن «الحياة الخيرة» يحوّلنا إلى السياسة، وهي الحياة العامة الجماعية التي أراد أفلاطون أن يفرضها آلياً؛ فهي «الغاية الرئيسية لكلّ من الجماعة بأسرها ولكل فرد فينا»[34]. والتمييز الذي أقامه أرسطو بين الدساتير الصالحة والدساتير الطالحة إنما كان بين تلك التي تتوجّه إلى الصالح العام وتلك التي تتوجه إلى رفاهية السلطة الحاكمة. ولكن كيف يمكن اكتشاف «الصالح العام»؟

يدخل الناس في أنواع الروابط المختلفة كلها، ولكن يمكن أن يُستمدَّ من ذلك معيار كليّ نظراً لأن الصالح العام شيء أكثر من كونه

---

(33) المصدر نفسه، ص 93.

(34) المصدر نفسه، ص 111.

مجموع المصالح الخاصة كما أنه يمكن تحديده موضوعياً. «فتلك الدساتير التي تراعي المصلحة المشتركة هي الدساتير الصحيحة، وهي التي تحكمها معايير العدالة المطلقة. أما الدساتير التي تراعي فقط المصلحة الخاصة للحكّام فإنها الدساتير الخاطئة، أو هي انحرافات عن الأشكال الصحيحة»[35]. إن معايير «العدالة المطلقة» هذه متاحة لأغلب بني البشر إذا ما استخدموا عقولهم، وقد مكّنت هذه البصيرة أرسطو من أن يصل إلى تصنيفه المشهور للدول. إذا كان الصالح العام يربط ثلاثة أشكال قويمة هي النظام الملكي، والأرستقراطية، و«الحكومة المختلطة»، فإن المصلحة الخاصة ومنفعة الطبقة مشتركتان في الانحراف: «فالاستبدادية حكومة يديرها شخص واحد لمصلحته؛ والأوليغاركية (حكم القلة) تدار لمصلحة الأغنياء؛ والديمقراطية تدار لمصلحة الطبقات الأفقر. ولا شكل من هذه الأشكال يدار لمنفعة المواطنين ككلّ»[36]. إن مفهوم أفلاطون القائل إن الظلم هو نزاع ناجم عن الانحياز الأناني للذات يجد تعبيرَه المؤسساتي في مخطط أرسطو للتصنيف السياسي. لقد كان أرسطو، الإصلاحي أبداً، يأمل أن يحقق إطاراً دستورياً يمكن أن يعزّز المدنية.

إن سائر المجتمعات المدنية تتألف من عوائل مختلفة، ومن طبقات، وصنائع، وأنساب، ومراتب. واستبق أرسطو كلاً من البارون دو مونتسكيو وجيمس ماديسون، ليمضي أبعدَ من أفلاطون، ويرى أن الدساتير المختلطة لا يمكن أن تكون قوية إلاّ إذا اعترفت بالتعددية المتأصلة في الحياة الاجتماعية. «لا بدّ أن تبدو الحكومة

(35) المصدر نفسه، ص 112.

(36) المصدر نفسه، ص 115.

المختلطة (The Mixeal Polity) على نحو مناسب كما لو أنها تحتوي على عنصريْ الديمقراطية والأوليغاركية؛ وكما لو أنها لا تحتوي على أيّ منهما. ولا بدّ من أنها تدين باستقرارها إلى قوتها الداخلية، وليس إلى دعم خارجي؛ ويلزم ألاّ تكون قوتها الداخلية مستقاة من حقيقة أن أغلبية معينة تعمل لصالح استمرارها... بل من حقيقة أن ليس هناك قسم مفرد في الدولة كلها يساند تحوّلاً إلى دستور مختلف»[37]. تبنى الحكومة القوية والمنيعة على الطبقة الوسطى وملكيتها وتجمع بين حكمة الأرستقراطية وقوة الديمقراطية. وإن الاعتدال وحده يمكن أن يروّض التطرف ويحوّلْ التنوع إلى قوة من خلال دستور مختلط.

يقول أرسطو: «في الدول كلها، هناك ثلاثة أقسام أو طبقات متميزة من المواطنين؛ الطبقة الغنية جداً، والطبقة الفقيرة جداً، والطبقة الوسطى التي تشكل الحال الوسط. والآن من المعترف به باعتباره مبدأ عاماً هو أن الاعتدال والوسط هما الأفضل على الدوام. وقد نستنتج من ذلك أن الحال الوسط هي الأفضل من حيث تمتعها بهبات الحظ كلها»[38]. إن الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة تنقادان، على الأرجح، بالجشع، والخوف، وعدم الشعور بالأمان. فالطبقة الغنية لا تعرف شيئاً غير الحكم، والطبقة الفقيرة لا تعرف شيئاً غير الطاعة، أما الطبقة الوسطى فمن المرجح أن يكون لها أعداء أقلّ من الطبقتين الأخريين. الراجح أن تكون الطبقة الوسطى، بإذعانها للعقل، والانضباط، والاعتدال، أقلّ عنفاً، وطموحاً، وطمعاً من الطبقتين الأخريين. تقتضي الدولة القويمة مواطنين يعرفون كيف

(37) المصدر نفسه، ص 178.

(38) المصدر نفسه، ص 180-181.

يحكمون ويطيعون في الوقت نفسه، وهذه المعرفة أكثر ملاءمة لأولئك الذين يتيح موقعهم الاقتصادي المعتدل لنظرائهم وأصدقائهم أن يمارسوا سياسة نزيهة مبنية على الفضيلة. «تهدف الدولة إلى أن تكون، بقدر إمكانها، مجتمعاً مؤلفاً من الأنداد والنظراء [الذين يمكن أن يكونوا، أنفسهم، أصدقاء وزملاء]؛ وللطبقة الوسطى، أكثر من أيّ طبقة أخرى، هذا الضرب من التركيب. ولذلك فإن من المؤكد أن الدولة التي تبنى على الطبقة الوسطى هي الدولة المتشكلة على نحو أفضل في ما يتعلق بالعناصر [أي الأنداد والنظراء] التي تتألف منها الدولة طبيعياً بحسب وجهة نظرنا»[39]. إن الدولة القويمة هي حكومة مختلطة متأسسة على الطبقة الوسطى وتجمع الطبقتين الغنية والفقيرة.

مثل هذه الدول تكون أقلَّ عُرضة للعصيان والثورة لأنها تستطيع أن تحمي الغنيّ من طمع الفقير، والفقير من جشع الغنيّ. كما ينبغي وضع حدٍّ لنزاعات الوجهاء، وتنظيم الواجبات الضريبية باستمرار، ووضع الدستور موضع التنفيذ. ولكن يجب اتخاذ تدابير كبيرة لتجنّب السبب الأصلي للانحطاط السياسي. «والقاعدة الأهم بالنسبة للجميع، في أنواع الدساتير كلها، هي أن يوضع شرطٌ ـ ليس فقط بوساطة القانون، بل بوساطة النظام العام للاقتصاد أيضاً ـ يمنع الحكام من استخدام مناصبهم للكسب الخاص»[40]. تحمي البنى السياسية القويمة الطبقات المختلفة من بعضها بعضاً، وتحترس من الأشكال المنحطّة التي تقوم على الخصوصية، والشكّ، والامتياز، والجشع، والعنف.

أخفق أفلاطون في فهم المصلحة الخاصة باعتباره جزءاً ثابتاً من الشرط الإنساني. ذلك أن الناس يعقدون روابط مختلفة لأنهم يبحثون

---

(39) المصدر نفسه، ص 181.
(40) المصدر نفسه، ص 228.

عن المنفعة لأنفسهم، أو لأن عليهم أن يوفروا مستلزمات العيش. أما أرسطو فقد أدرك أنه حتى الجماعات الضيقة ترمي إلى تحقيق الخير لأعضائها. «ولكن الجماعات بأسرها تبدو مطوّقة بمجتمع أوسع هو الدولة؛ ذلك لأن المجتمع السياسي لا يرمي إلى منفعة اللحظة الراهنة، بل إلى ما هو نافع للحياة بأسرها»(41). إن إدراك أرسطو للتعددية جعله يتخطى أفلاطون. لقد كان المجتمع المدني هو الجماعة المتشكِّلة سياسياً والتي تنظّم المجالات المنفصلة للحياة من خلال الدولة فتتيح لهذه المجالات، بمرور الزمن، التعبير بشكل كامل عن إمكانها الأخلاقي المحدود. وقد أفضت الرغبة الآلية في الوحدة بأفلاطون إلى أن يلغي عواقب تقسيم العمل الذي كان يقع، على الرغم من ذلك، في قلب نظريته عن الدولة. أما أرسطو فقد حاول أن يجمع الميادين المختلفة في داخل الحياة المشتركة للمدينة. وقد اتفق كلا الرجلين على أن العضوية في مجتمع سياسي تشمل حياة مشاركة جماعية، وعلى أن الدولة تعبّر عن الحياة الخلقية المشتركة للجماعة. كانت السياسة هي «العلم الأساسي للخير» لأنها تكيّف المصلحة الفردية مع عمومية الشؤون المشتركة.

كان فهم أرسطو للمجتمع المدني المتميز أكثر تطوراً من فهم أفلاطون على نحو لافت للنظر، غير أن نظريته في المواطنة كانت متأثرة، بعمق، بالحساسية الأرستقراطية التي تغذّى بها إبّان شبابه. إذ ينخرط الرجل الحرّ في المدينة في نقاش وتشاور مع أصدقائه ونظرائه. وإن شبكة التفاعل المشترك والمباشر هي محيط الارتقاء الأخلاقي، ومحيط تحقيق شخصية الفرد. والتوجّه الخيّر والنزيه

(41) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated, with Introd. and Notes, by Martin Ostwald, Library of Liberal Arts; 75 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1962]), p. 232.

صوب الصالح العام سيتيح للرجال من ذوي الملكية الكافية ووقت الفراغ الكافي أن يخدموا القضايا العامة، بلا اعتبارات مادية فاسدة. لم يكن بوسع هذه النظرة أن تستمر في الوجود بعد انقراض الحكم الجمهوري الأرستقراطي للأثينيين، حتى وإن كان صداها ماثلاً في النظريات المعاصرة عن المجتمع المدني.

المجتمع المدني والمصلحة العامة(*) (Res Publica)

مات أرسطو عندما كانت دولة المدينة الإغريقية المستقلة في

(*) يتكون التعبير اللاتيني «res publica» من «res» التي تعني «شيء، مسألة، شأن»، و«publica» التي تعني «عام»، فيأتي التعبير بمعنى «الشيء العام، أو الشأن العام»، أو «الصالح العام». ويستخدم للإشارة إلى أي شيء يقع خارج حدود أي ملكية خاصة. فهو ملك للجميع، وبهذا المعنى يكون مساوياً للدولة. فالدولة ليست شيئاً خاصاً، إنما هي ملك للجميع. وقد استخدمه الرومان بهذا المعنى، أي معنى الدولة، سواء أكانت إمبراطورية أم جمهورية. ولكي يتجنب المترجمون أي التباس استخدموا تعبير الكومنولث (Commonwealth) مقابلاً له. ولكن المترجمين لم يتفقوا على مقابل واحد لهذا المصطلح. فهو يرد بأشكال مختلفة، بحسب السياق الذي يكون فيه. والمقابل الإغريقي له هو «Politeia». واللفظ الأخير هو عنوان ثلاثة من الكتب الأمهات. فمحاورة أفلاطون التي تحمل عنوان **الجمهورية**، وكتاب **السياسة** لأرسطو، وكتاب **حكومة الأثينيين واللاسيدومينيين** لأكزينوفان، كلها معنونة أصلاً بعنوان «Politeia». أما كتاب شيشرون المعنون باللاتينية *De Re Publica* المكتوب بشكل محاورة تحاكي المحاورات السقراطية، فيترجم إلى «الجمهورية»، أو «رسالة عن الكومنولث» وإلى «في الحكومة» أو «في الدولة». وحتى في داخل المتن، طبعاً، يرد المصطلح بأشكال غير متشابهة بحسب مقتضى السياق، الذي يحدده فهم المترجم، فمرة يترجم إلى «سياسة»، ومرة ثانية إلى «الشأن العام»، ومرة أخرى إلى «الكومنولث». وقل الشيء نفسه حين يرد لدى بليني أو أوغسطين. وفي ترجمتنا نحن له هنا، لن نخرج بالطبع عن هذه التنويعات، فمرة يرد بمعنى الجمهورية، التي يفيد معناها الصالح العام، أو الشأن العام، ما دامت الجمهورية، بمعناها الحديث، هي كذلك، ومرة أخرى بمصطلح الصالح العام، أو المصلحة العامة، خصوصاً حين يرد، وقد ورد فعلاً، مقابلاً للصالح الخاص، لا سيما أن مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا، يضع التعبير «Common Good» مقابلاً له. وسنثبت، مع ذلك، هذا المصطلح برسمه اللاتيني حيثما يرد. فاقتضى التنويه. [مايشار إليه، في الهامش، بعلامة (*) هو من وضع المترجمَيْن]

طور التواري، وتلك واحدة من أكثر صدف التاريخ نبوءةً. ونزعته التفاؤلية بقدرة البشر على حكم أنفسهم سرعان ما أخلت مكانها للشك المستشري في السياسة التي ميّزت الفكر الهللينستي. والحس الإغريقي القائل إن الكائنات الإنسانية يمكن أن تخلق شرائط حياتها الخلقية الخاصة في تراجع تام وسريع. وبانحلال الإطار الشامل للعمل المشترك، برز فهم جديد، مؤداه أن الشؤون الخاصة توفر حماية من تهديد العالم الخارجي، وقد اصطبغ ذلك بصبغة دينية. وقد وفّر مبدأ الاكتفاء الذاتي والسعادة الفردية أسساً لنظريات الاستقلال الفردي، والمساواة الخلقية، والاستقامة الشخصية. وقد دفع الكلبيون، والأبيقوريون، والرواقيون في بواكيرهم - وهم يتوجهون في خطابهم إلى عالم منحلّ - بالمفهوم المسيّس لأرسطو عن «الحياة الخيّرة»، دفعوا به نحو العالم الداخلي.

كان جميع هؤلاء المفكرين على قناعة بأن البحث الكلاسيكي عن التقدير، والشرف، والمجد، لم يستطع تكوين مجتمع مدني، في ظل غياب الفعل الأخلاقي المستقل، والمتجذر في المفاهيم الخاصة عن الشرف والاستقامة. وقد طورت الرواقية المتأخرة معايير لضبط النفس، والسماحة، والتفاني في أداء الواجب، والخدمة العامة، فباتت هذه المعايير تؤدي دوراً بالغ الأهمية في الفكر الروماني. وعندما اقترنت هذه بقدرة العقل الشمولية على اكتشاف قانون الطبيعة، فإنها ستصبح ديناً دنيوياً مناسباً لمقتضيات إمبراطورية عالمية بيروقراطية. وعلى أي حال، ففي أعقاب انهيار الإمبراطورية المقدونية مباشرة، أخذت المبادئ الهللينستية للخلاص الشخصي تتطور بصورة مستقلة عن الأشكال السياسية والنشاط السياسي.

واتخذ الهجوم على فكرة الجماعة السياسية بادئ الأمر صورة فلسفة السخط، والاعتماد على الذات، والانكفاء. وحلّ الاكتفاء

الذاتي والأصالة محلَّ المواطنة والعمل المشترك. وأعلن أبيقور أن الطبيعة العمياء لا يمكنها أن توجّه السلوك الإنساني، ونبذَ الأديان والتشكّلات السياسية القديمة بوصفها نتاجات تعسفية ولّدها العرف. لا يمكن للبشر أن يحيوا حياة «طبيعية» إلاّ إذا حرروا أنفسهم من الخرافات، والأوهام، والآلهة المتراكمة. والرغبة الفردية في السعادة هي المرتكز الموثوق الوحيد في عالم فوضوي لا يكترث لشيء. وهذا يستلزم أولاً تجنّب الألم. ومنذ أن انبعث السخط والقلق من الصلات الحتمية التي أُكرهنا عليها مع الآخرين، أصبح الخلاص والانسحاب منها المتطلب الأساسي لحياة خلقية تُعرَّف الآن على أنها استقلال وأصالة. ولم يعد المجتمع المدني والسياسة مصدرين للتطور الأخلاقي، ولم تعد الذات تتكشف في النشاط المشترك. إن للبشر حياة داخلية مستقلة عن الارتباطات والمحددات السياسية. إننا نحيا حياة مستقلة.

يتكوّن المجتمع المدني من ذرات منعزلة لا توفّر تفاعلاتها المتقلبة أساساً طبيعياً للارتباط. وإن العلاقات العامة المتشابكة كلها إنما هي علاقات عرفية أصلاً ولا يمكن تسويغها إلاّ إذا كانت تسكّن ألماً، وتزيل بعض المعوقات التي تعترض تحقيق السعادة. وفي ظل غياب أي معايير موضوعية يمكن بها تحديد السعادة، كان ينظر إلى المجتمع المدني الهللينستي وسيلةً تحمي النظام العام، فتسهل بذلك البحثَ الخاص عن الرفاهية الفردية. ففي الكون اللامبالي يتوجب على الأفراد أن يعتنوا بأنفسهم. وفي تعبير جذري آخر عن مفهوم أرسطو للاكتفاء الذاتي، أكّد أبكتيتوس[*] (Epictetus) الحرية شرط

(*) فيلسوف إغريقي مات في العام 135 ق.م. كانت تعاليمه ذات صبغة دينية، ولذا راقت للمفكرين المسيحيين الأوائل. كان عبداً وأصبح في ما بعد حرّاً. ارتبط بالرواقيين، =

للروح التي تعي ما تعجز عنه، وقد تعلّمت كيف تقلّص صلاتها الاجتماعية إلى أدنى حدّ. فالذات الحقيقية تكمن في الداخل وينبغي البحث عنها في خلوة الفرد. وإن الطريقة المثلى لتجنّب الألم تكمن بتجنّب العلاقات الاجتماعية المتشابكة وما يترتب عليها من تبعيات شخصية. وقد أسدى لنا أبيقور نصيحته الآتية: «يجب أن نحرر أنفسنا من سجن العلاقات والسياسة».

هذا المبدأ التشاؤمي في تحقيق الانقطاع عن الآخرين لا يمكنه القيام بخدمة الحاجات الأيديولوجية لروما الواثقة والآخذة بالتوسع، وقد بدأت الرواقية المحدثة بتأكيد التطابق بين العالم العقلاني ومتطلبات الحياة الخلقية. ولم يعد «العيش طبقاً للطبيعة» يعني انعزالاً، بل يدلّ على أن الكائنات الإنسانية تتقاسم العقل الإلهي نفسه الذي ينظّم الكون. إن النار التي تضيء العالم تحيا بصورة شرارةٍ في كلّ فرد، وتتيح للمرء أن يحقق غاياته الملائمة، ذلك لأن العقل يوجّه كلَّ شيء نحو التحقق الذاتي. ولئن نشد الأبيقوريون والكلبيون الكمالَ بالانعزال عن العالم، فإن بعض الرواقيين راح يتماهى مع الطبيعة، بينما انسحب بعضهم الآخر إلى أخلاق تهذيبية خاصة. وحتى سينيكا (Seneca) كيّف العداء المبكر للصلات الاجتماعية في اعترافه بأن الخصوصية استدعت الحياة المشتركة وأن المجتمع المدني يمكن أن يتعزز بالانعزال.

«يجب أن نعتزل داخل أنفسنا أكثر فأكثر، لأن العلاقة بأولئك

= طرده من روما مع فلاسفة آخرين الإمبراطور المستبد دوميتيان. ليس له كتب، ونقل تلامذته تعاليمه. بوصفه منظّراً سياسياً، نظر إلى الإنسان بوصفه عضواً في نظام عظيم يستوعب الله والإنسان. ورأى أن كلّ كائن إنساني هو مواطن دولته الخاصة، ولكنه عضو أيضاً في المدينة الكبيرة للآلهة والبشر.

الذين لهم ميول مختلفة تشيع الاضطراب في الأشياء المنظمة أحسن تنظيم، وتوقظ الانفعالات الدنيئة والخسيسة، وتسبب القروح التي ما برحت واهنة في العقل ولم تُشفَ شفاءً تاماً. أما الاجتماع والانعزال فيجب أن يتمازجا ويتناوبا. سيولّد الأول رغبتنا في لقاء الرجال، ويولد الأخير رغبتنا في أنفسنا، وسيكون أحدهما علاجاً للآخر: إذ ستُبرئ العزلة كراهيتنا للناس، وسيُبرئ الناس كراهيتنا للعزلة»[42].

لم تتعارض النزعة الفردية لدى سينيكا ضرورةً مع الفهم المسيّس الذي مؤداه أن دولة عالمية شاملة يؤسسها العقل قادرة على أن تواجه نزاعات المصلحة الذاتية، وأن تتغلب على ضيق أفق الواقع المباشر. بل إن هذه النزعة وضعت أساس أول نظرة منهجية للتضامن الإنساني والأخوة الكونية. وقد اتفق جميع الرواقيين على أن الكائنات الإنسانية مخلوقات عاقلة مفطورة على الحياة الاجتماعية، وأن الكون بأسره جماعة مدنية يشارك فيه كلّ شيء حيّ بالوحدة المتناغمة التي ينظّمها العقل. يمكن الآن التعبير عن العمومية الإنسانية باعتبارها أخوّة في العقل والعضوية المشتركة في مجتمع مدني شامل يلغي الفوارق الاجتماعية المصطنعة. وقد أكّد الإمبراطور الرواقي ماركوس أورليوس هذا الأمر بالقول:

«إذا كانت قوة الفكر شاملة عند البشر، فإن حيازة العقل شاملة هي الأخرى، ما يجعلنا كائنات عاقلة. ونتيجة ذلك يكلمنا هذا العقل على نحو شامل بصيغة «يجب عليك» أو «لا يجب عليك». ولذا ثمة قانون عالمي يعني، بدوره، أننا جميعاً مواطنون نتقاسم مواطنة مشتركة، وأن العالم إنما هو مدينة واحدة. فهل هناك مواطنة مشتركة

---

(42) Seneca, «On Tranquility,» in: Moses Hadas, ed., *Essential Works of Stoicism*, Library of Basic Ideas (New York: Bantam Books, [1961]), p. 79.

أخرى يمكن أن يدّعيها بني البشر؟ وإنه لمن هذه الدولة العالمية (World-Polity) يستمد الذهن والعقل والقانون أنفسهم. وإنْ لم يكن الأمر كذلك، فمن أين إذن؟»[43].

إن مثال الرواقية المحدثة للمجتمع المدني الشامل الذي ينظّمه العقل يفترض سلفاً مساواة أخلاقية أكثر سَعَةً مما كان ممكناً في بيئة مقيّدة لدولة المدينة. ذلك أن معرفة أرسطو الواسعة، ونظريته في المواطنية، لم تشملا أبداً النساء، والعبيد، والأطفال، والأجانب، أو البشر الذين يعيشون خارج أثينا. أما النظريات الهللينستية عن القانون الطبيعي فكانت تُثبّت مكانة المرء في النظام الكوني للأشياء. رأى ماركوس أوريليوس أن المصلحة الخاصة عدوّ لدود للعقل، وأن المبادئ الحيوية الشاملة تتجاوز حدود هذا العدو بلفت الانتباه إلى المصدر الوحيد الذي تتقاسمه المخلوقات[44]. وقد حاولت الرواقية أن تطور مفهوماً موحداً عن المجتمع العالمي الموحد الذي بني على انتماءات ثانوية وتجاوز حدودها. وقد لاحظ ماركوس أورليوس ما يلي: «إن طبيعتي الخاصة طبيعة عاقلة ومدنية، فأنا لي مدينتي وبلدي؛ ولي روما بوصفي ماركوس، ولي الكون بوصفي كائناً إنسانياً؛ وتبعاً لذلك فإن ما هو نافع لهذه الجماعات هو الخير الوحيد بالنسبة لي»[45].

ولئن أدرك الرواقيون أن البشر عاشوا في روابط واسعة التنوع،

---

(43) Marcus Aurelius, Emperor of Rome, *Meditations*, Translated with an Introd. by Maxwell Staniforth, Penguin Classics (New York; Baltimore: Penguin Books, [1964]), p. 65.

(44) المصدر نفسه، ص 45، 66 و99.

(45) المصدر نفسه، ص 101.

فإن من المؤكد أن أكثرها إخضاعاً كانت روما نفسها. وعندما دخلت الجمهورية في أزمة مستديمة رسمت نهايتها، اندلعت حربٌ أهلية دائمة اقترنت بسلسلةٍ طويلة من المواجهات الخارجية. إن صراع الطبقات، وعصيان العبيد، والتمرد، والاغتيالات، والمؤامرات المستمرة، وتعاظم الاستغلال الاقتصادي، كلّ ذلك استنزف قوة المؤسسات الجمهورية عندما أسس أمراء الجند الأقوياء جيوشاً خاصة لتحقيق مآربهم. أما العراك في الشوارع، وأحداث الشغب المتكررة، واللامساواة المستشرية، والفساد السياسي غير المسبوق في المدينة، وأزمة الزراعة، فقد أذكت المطالبة بالأشغال العامة، والحكومة الديمقراطية، والإصلاح الزراعي، وتدابير أخرى للتخفيف من بؤس الفقراء. وعندما تشرذمت الأرستقراطية إلى زُمَرٍ مزعزعة، متنافسة ومستريبة، أصبحت روما آلة حرب ضارية تديرها أقلية ضيّقة لصالحها.

حاول ماركوس توليوس شيشرون، المولود في العام 106 ق.م.، أن يوقف، يائساً، الانهيار النهائي للجمهورية، وشهد صعود يوليوس قيصر وسقوطه. وقد أغنى ـ وهو الشكّاك فلسفياً، والمنجذب إلى المثال الرواقي للحكمة المكتفية بذاتها، والمجسّد لتوجّه الأرستقراطية الجمهورية المحافظة نحو الخدمة العامة (الحكومية) ـ أغنى إلى حدّ كبير المفاهيم الكلاسيكية عن المجتمع المدني. كما دافع ـ بوحي من عدائه للأرستقراطيين الفاسدين وإدراكه للحركات الشعبية ـ عن سلطة مجلس الشيوخ، وقاوم الدعوات كلها إلى الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعبر نشاطه السياسي، حاول أن يجسّد الفضائل الجمهورية الرواقية المتمثلة في الكرم، والتبصّر، والشرف، والتفاني من أجل الصالح العام، في سلسلة مناصبه العليا، وخطاباته النافذة، وكتاباته المؤثرة.

نظر شيشرون إلى العدالة، بتأصيلها في المفهوم الرواقي عن الطبيعة بدلاً من تأصيلها في المنفعة الأبيقورية، أساساً للحياة والقانون البشريين المنظمين. لقد نزعت نظرية القانون الطبيعي دائماً إلى مماهاة المجتمع المدني مع منافع الحضارة، ولم تكن نظرية شيشرون بِدعاً في ذلك. فقد شارك لوكريتيوس(*) (Lucretius) اقتناعه بأن الداء العُضال لروما قبل الجمهورية كان التنافس المحموم وغير القانوني على السلطة والمجد، الأمر الذي اختزل السياسة إلى الاغتيال، والزيف، والسرقة، والحرب. وأوشك الرأي الخاص، والطموح، والشهوة، والرغبة، على تدمير الحياة المتحضِّرة آنذاك، وهي تهدّد الجمهورية الآن. كانت «الجمهورية» (res publica) «مِلكاً للشعب» وتدلّ على أن الشعب (populus) يُنظَر إليهم ككلّ؛ «جمع من البشر بأعداد غفيرة يتوحدون بالاتفاق حول العدالة والشراكة من أجل الصالح العام»(46). كان المجتمع المدني تنظيماً للسلطة السياسية التي جعلت من الحضارة أمراً ممكناً. وكانت العدالة مبدأه التنظيمي الأساسي. ولئن استند المجتمع المدني عند أفلاطون إلى تقسيم العمل، وكان عند أرسطو متشكِّلاً من قدرات طبيعية وأخلاقية مختلفة، فقد اعتمد عند شيشرون على القدرة الإنسانية الشاملة على المشاركة في العقل القويم الذي يتناغم مع الطبيعة، ويوجد مستقلاً عن التاريخ الإنساني، وينظّم الكون. إن الفوضى المتأصلة في عالم المصالح الخاصة والأحكام الشخصية يمكن التغلب عليها عن طريق

(*) فيلسوف وشاعر عاش في القرن الأول قبل الميلاد. عُرف بقصيدته الطويلة في **طبيعة الأشياء** التي بيّن فيها مذهبه الأخلاقي والمنطقي، كما أنها انطوت على أفكار الفيلسوف الإغريقي أبيقور.

(46) Marcus Tullius Cicero, *The Republic*, Translated by Walter Keyes (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 65.

تنظيم المجتمع المدني طبقاً لمبادئ العقل[47]. رجّع شيشرون صدى كلمات سقراط لقريطون[*] (Crito) وخطاب بيركليس الموجّه إلى مواطني أثينا عندما قال:

«لم يمنحنا بلدنا النشأة والتربية إلا وهو يأمل منا بالمقابل أن نمد له يد العون، إن جاز التعبير؛ وحين يوفر لأوقات فراغنا المأوى المريح، وللحظات هجوعنا الملاذَ الآمن، فإنه لا يفعل ذلك لمجرد توفير الراحة لنا فقط، بل على العكس؛ فهو يحيطنا بكل هذه الميّزات ليخصص لأغراضه الخاصة أكبر وأعظم قدر مهم من شجاعتنا، ومواهبنا، وحكمتنا، تاركاً لنا فقط القدر الذي يتخلف بعد تلبية حاجاته»[48].

ومحاولة شيشرون صدّ انزلاق حال اللاقانون إلى فوضى عارمة أفضت به إلى الإعلان أن المجتمع المدني متأصل في «روح اجتماعية» غرستها الطبيعة في البشر. فالناس الذين يحركهم استعدادهم الفطري على الاجتماع، ويقودهم العقل، منجذبون للارتباط بعضهم ببعض. ولكن العواطف الجميلة وحدها لا تكفي لتشييد صلة اجتماعية قوية ودائمة؛ فالمؤسسات ضرورية أيضاً. وتستطيع الملكية الخاصة أن تحمي المواطنين من الطغيان، والدولة من الفساد. فضمان حق الامتلاك شرط لا مناص منه للحياة العامة لأنها تحمي استقلالية الأرستقراطية وحريتها. كان شيشرون معارضاً

(47) المصدر نفسه، ص 15 و67.

(*) قريطون صديق سقراط وتلميذه، وهو الذي دبّر خطة هرب سقراط من سجنه بعد الحكم عليه بتجرّع السمّ، لكن سقراط رفض الهرب. وتحمل إحدى محاورات أفلاطون عنوان قريطون، وهي التي حاول فيها سقراط أن يبيّن لماذا لا يمكن أن يهرب من عقوبة الموت الصادرة ضدّه.

(48) المصدر نفسه، ص 23.

عنيداً لأي قانون زراعي يرمي إلى مصادرة الثروة وتقاسمها، ولكنه كان يريد أيضاً توفير الحماية للفقراء من ضراوة الأثرياء الجامحين. فأشار إلى أن للثروة حدوداً يجب ألاّ تتعدّاها، وإلاّ فإنها ستخذل الغايات الاجتماعية النافعة. والمسوغ الوحيد للملكية الخاصة هو أنها يجب أن تُستخدم[49]، فكان بذلك يرجع صدى شكوك أرسطو في الدوافع الاقتصادية المحضة عندما حذر من أن «الشجاعة العظيمة والبطولة، والكياسة، والعدالة، والشهامة، هي أكثر انسجاماً مع الطبيعة من الانغماس في ملذات الذات، والثروة، بل من الحياة نفسها. ولكن ازدراء هذه الأشياء [الانغماس الذاتي، والثروة، والحياة] والتقليل من أهميتها بالنسبة للصالح العام، يحتاج إلى قلب لا يعرف غير البطولة والنبل»[50].

يكشف لنا دفاع شيشرون عن الملكية احترامه الروماني المميز للخصوصية. ولكنه، في الوقت نفسه، يتبنى الارتياب الكلاسيكي في أن الميادين المنفصلة مجلبة للخطر. فملاحقة الفرد لمصالحه الخاصة [24]، على حساب مصالح شخص آخر، تقطع أوصال نسيج الحياة المنظمة. فامتلأ خوفاً، كما أرسطو، من أن هذه الحال ستشرع الباب واسعاً أمام الفساد والكوارث لأنها ستجتث مبدأ المنفعة من أساسه الأخلاقي والسياسي، وتنذر بخطر أن يستحيل قوة مستقلة. فالقوى الاقتصادية تُعمل جهدها لإخضاع ميادين الحياة الأخرى لمنطق الفائدة الفردية، ولا يمكن أن تُفهم باعتبارها نشاطاً مستقلاً لها ميدانها وقواعدها الخاصة بها. والمبدأ العقلاني الذي ينظم الطبيعة ينتج قواعد أخلاقية تقيّد النزعة الفردية، وتتيح إمكانية ولادة مجتمع

(49) المصدر نفسه، ص 49.

(50) Marcus Tullius Cicero, «On Duties,» in: Marcus Tullius Cicero, *Selected Works* (Baltimore: Penguin, 1965), p. 167.

مدني. صحيح أن المصالح الخاصة أمرٌ ضروري للإنسان الاجتماعي، ولكن:

«سلب شيء ما من شخص آخر ـ أي الاستفادة من خسارة شخص آخر ـ هو أمر منافٍ للطبيعة أكثر من الموت، أو الفقر، أو الألم، أو أي مصيبة طبيعية أو خارجية. فهو أولاً يضرب جذر المجتمع الإنساني والرفقة الإنسانية. فإذا ما ارتأى كل واحد منا سلب شخص آخر أو إنزال الضرر به، من أجل مكسب شخصي، فهذا يعني أننا سوف ندمر مخلوقات الطبيعة أكثر من أي شيء آخر في الطبيعة: وهو الرابط الذي يوحد البشر معاً. فلك أن تتخيل لو أن كل عضو من أعضائنا الجسدية كان له وعي ورأى منفعته في الاستيلاء على قوة أقرب الأعضاء إليه! فمما لا شك فيه أن الجسد كله سينهار حتماً ويموت. وبالطريقة نفسها بالضبط سيؤدي الاستيلاء على ملكية شخص آخر وانتحالها إلى انهيار المجتمع الإنساني؛ أي الأخوة الإنسانية»[51].

إن معارضة شيشرون لكل من الاستغلال الجشع وإعادة التوزيع الاقتصادية أكدت أهمية المؤسسات السياسية. إن المُثل الجمهورية القديمة والنصائح الأخلاقية، المهمة أهمية العقل والفكر القويم، لن تقنع وحدها الأفراد بالتنازل عن مقدار معين من مصالحهم الذاتية باسم الصالح العام. لقد كان واضحاً له «أن على كل فرد أن تكون له الغاية نفسها وهي: أن تتماهى مصلحة كل واحد بمصلحة الكل. فما إن يغتصب الناس الأشياء لأنفسهم، حتى ينهار المجتمع الإنساني برمته». ومع ذلك، كانت المعايير المؤسساتية الرسمية ضرورية[52].

---

(51) المصدر نفسه، ص 166-167.

(52) المصدر نفسه، ص 168.

يمكن للدستور المختلط أن يعطي الاختلافات الاقتصادية تعبيراً سياسياً، بينما يخفف من الأثر السياسي المدمر الناجم عن هذه الاختلافات. ويمكن تقييد نزوع الحاكم، والأرستقراطية، والعامة، نحو انتهاك حريات بعضهم بعضاً من خلال حماية مؤسساتية مناسبة، ما يخلق توازناً منضبطاً ومرناً للقوى الطبقية. إن التأثير الهائل الذي تركه شيشرون في النزعة الدستورية لعصر التنوير عبّر عنه تحذيره من أنه «ما لم يكن في الدولة توازن عادل في الحقوق، والواجبات، والوظائف، فإن الحكومة التي يكون لحكامها قوة كافية، وتحظى فيها مجالس المواطنين البارزين بنفوذ كاف، ويتمتع الشعب بحرية كافية، أقول إن هذا النوع من الحكومات لن يكون بمأمن من الثورة»[53] إن الدستور المختلط يتفادى الطغيان، أو حكم الغوغاء بأن يمنح مبادئ الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، تعبيراً مؤسساتياً. بحثَ شيشرون، مستنداً إلى نزعة أرسطو الدستورية الأرستقراطية المعتدلة، عن تنظيم سياسي يوازن بين مصالح القلة المالكة والكثرة التي لا تملك شيئاً. إذ يمكن برأيه صدّ الانحطاط والفساد إذا ما حيل من دون أن تتخذ الصراعات الاقتصادية شكلاً سياسياً.

لم يوازن الدستور المختلط لدى شيشرون بين مصالح الطبقات. فتعبيراً عن مفهومه السياسي المحافظ، ولما يوليه للمِلكية من أهمية في المجتمع المدني، وضع شيشرون مجلس الشيوخ في صميم سلطة الدولة. فقد كان يدرك أن مجلس الشيوخ، الذي يبقيه المدافعون عن العوام في حال اتزان، يمثّل مصالح الأرستقراطية، وكان على ثقة من أن هذا المجلس حال دون تعرض الجمهورية

---

(53) Cicero, *The Republic*, p. 169.

للمزيد من الانحلال. وسوف يتأثر مكيافيللي، ومونتسكيو، وماديسون بشكل كبير برغبته في تنظيم المجتمع المدني على أساس المِلكية الموروثة والحكمة السياسية التي تمكن أصحاب الثروة المتوسطة من حماية فاحشي الثراء والفقراء المدقعين، الواحد من الآخر. لقد عكست المساواة التناسبية نظرةَ شيشرون إلى أن المصالح الفردية ليست ذات قيمة متساوية، وإدراكه أن الاستقرار يستلزم حماية الجميع. وأخيراً اعتمد المجتمع المدني عنده على تنظيمات سياسية تصهر معاً مبادئ الملَكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. فهذا المجتمع يعكس توزيع السلطة الاقتصادية ويوفر الفرصة أمام الطبقات غير المتساوية للعيش بسلام في الوقت نفسه، «وكما أن في أنغام القيثارة والفلوت، أو في أصوات المغنين تناغماً معيناً بين النغمات المختلفة يجب المحافظة عليه، بحيث إن الأذن المدربة لا تحتمل أي قطع أو نشاز في هذا التناغم، وكما أن هذا التوافق والتناغم التامين يتولدان عن مزج النغمات المختلفة بتناسب، كذلك الدولة بالضبط؛ فهي تعمل على خلق التناغم من خلال التوافق بين العناصر غير المتشابهة، ويحدث ذلك عبر مزج عادل ومعقول لطبقات المجتمع العليا، والوسطى، والدنيا بالضبط كما لو أنها أنغام موسيقية. فما يسميه الموسيقيون تناغماً هو اتفاق حسب منطق الدولة، وهو الرابط القوي والأفضل لوحدة دائمة للأمة؛ ولا يظهر هذا الاتفاق من دون مساعدة العدالة»[54].

لقد أغنى شيشرون التراث الكلاسيكي في صياغة مفهوم المجتمع المدني بلغة سياسية، من خلال منح العدالة استقلالية عن آراء الأفراد الخاصة، ووضعها في صميم «عمل الشعب». فالمجتمع

---

(54) المصدر نفسه، ص 181-183.

هو أكثر من اجتماع أفراد ساعين إلى مصالحهم الخاصة لكي يبرأوا من آلام وحشة العيش في عزلة. إنه مؤسسة طبيعية، والتعبير السياسي عن هذه المؤسسة هو رابطة شاملة ومهمة ينتمي إليها الأفراد. فأساس المجتمع المدني سيكون دائماً هو العدالة التي يشكلها العقل الذي يُفهم بوصفه الصالح العام، وتشكيلات الدولة الشرعية كلها تتأسس على (العدالة)، هذا المبدأ الأول؛ لأن الفساد السياسي يعني زوال المجتمع المدني. «فماذا يمكن أن تكون الدولة غير رابطة أو شراكة في العدالة؟»[55].

في النهاية فشلت محاولات شيشرون للمحافظة على الجمهورية، وحماية المِلكية الأرستقراطية، وتقوية سلطة مجلس الشيوخ لأن الحملات العسكرية المستمرة والاضطراب المحلي لإمبراطورية توسعية غذت الخطى نحو تمركز القيادة. فظهر يوليوس قيصر حفاراً لقبر الجمهورية، ودلّ اغتيال الرجلين [شيشرون ويوليوس قيصر] في بحر سنة واحدة على الانتقال إلى الإمبرطورية التي أعادت تعريف المعنى الروماني للمجتمع المدني. أنهى السلام الإمبرطوري الذي أحلّه أغسطس[*] (Pax Augusta) الغزوات الخارجية موقتاً، وضبط الأرستقراطية ومجلس الشيوخ، وحاول فصل السياسة عن المصلحة من خلال نظام قانوني بيروقراطي. وكان مفهوم «الصالح العام» (res publica) الذي انطوت عليه الفكرة الرومانية عن الجماعة، قد دلّ على مجتمع مدني للمزارعين، والجنود الذي حموا الجمهورية وحصدوا معظم منافعها. ولكن توسع الإمبراطورية حوّل روما إلى مدينة عالمية شاسعة واجهت فيها جبهة من أساطين الثروة

---

(55) المصدر نفسه، ص 77.

(*) تعني كلمة «pax» السلام (Peace) الذي عرفته الإمبراطورية الرومانية مع الإمبراطور أغسطس. لذلك عُدّ المخلّص، أو إله السلام.

(المنظمة سياسياً) والمال محيطاً من البروليتاريا، والرعايا، والعبيد. كانت حقوق العامة وحرياتهم أساس عظمة المدينة دائماً، وإذا كان يُؤَمَّلُ من الإمبراطورية أن تنظم الحياة السياسية على أساس العقل والمساواة الطبيعيين، فإنها ركزت أيضاً السلطة الهائلة بيد أغسطس. لقد حاولت الإمبراطورية إقامة نظام من الضوابط والموازنات تُمثّل فيها جميع الطبقات الاجتماعية من خلال مؤسسات معينة، ويتم تحييد العسكر. ولقد ثبت أن رغبة أغسطس الصريحة في الحد من صلاحيات مجلس الشيوخ، ومن الأهمية المتعاظمة لحرسه الإمبراطوري، أنها أكثر ضرراً على المدى البعيد من المشكلات الآنية التي صُمِّما من أجل التصدي لها.

ومع ذلك زعم النظام الروماني أنه يمثل الغاية والشمولية اللتين لم تستطع الأنظمة البديلة في الحياة الخاصة والعامة أن تدعيهما. وزعم هذا النظام، وهو يقف وسط حطام الإمبراطوريات القائمة على الطغيان والاستغلال، أنه يكافح من أجل الروابط «السياسية» العقلانية والأصيلة التي تتجاوز حدود الطبقة، والدين، والقومية. وإن الجهاز القانوني الذي أخذ يتشكل في عهد أغسطس حدَّد ابتداءً حقوق المواطنة الرومانية وامتيازاتها. ولكن بمضي الوقت ومع تمركز السلطة السياسية بات يعبّر عن عالم خاص معترف به قانونياً يقف جنباً إلى جنب مع التوجه العام للمدينة والجمهورية. فتضمن المفهوم الروماني عن الصالح العام (res publica) وجود الصالح الخاص (res private) باعتباره ميداناً ملازماً له. وهذا الصالح الخاص، الذي تشكله العائلة والمِلكية وتحميه شبكة من الحقوق، وسم بميسمه ساحةً للروابط الحميمية والمصالح الجزئية. فالقانون الخاص نظم العلاقات بين الأفراد، ومنح العائلة والملكية شكلاً قانونياً، وأدار توارث المِلكية، وأقام منطقة معترفاً بها قانونياً للحياة الخاصة التي كانت ذات تأثير عميق على الفهم اللاحق للمجتمع المدني. فانفصل الفرد الآن إلى

شخص خاص ومواطن عام. وصار الدين تدريجياً مسألة خاصة، حتى عندما استمر في كونه شأناً من شؤون الدولة. فما دام المواطنون يعبدون في الحياة العامة آلهة روما، فإنهم كانوا أحراراً في عبادة أي إله يريدونه في حياتهم الخاصة. ولقد قيل إن القانون الروماني العام كان يقف عند عتبة باب المواطن لا يتعداها. فإذا كانت الجمهورية تنتمي إلى «الشعب» فعلاً، فإن الحقوق الخاصة، والمِلكية، والعائلة، والدين، تشكل معيار المواطنة. إن القانون العام الذي حدد المصالح المشتركة، وعين الواجبات المدنية، ونظّم العلاقة بين المواطنين والدولة، كرس نفسه لمسائل الجرائم، والمؤسسات العامة، ومسؤولي الدولة. وإذا كانت الدولة «مِلكاً» للمواطنين، فإن الشعب يتكون من المواطنين الذكور الذين يرئسون أسرهم. لم يكن الرومان أقل قدرة من الإغريق على تجاوز محدوديتهم، ولكنهم أسهموا بنظرة مهمة وعميقة عن المجتمع المدني بوصفه ميداناً للعقل، والعدالة، والمشاركة، والحقوق؛ ميدانٌ سعى إلى فهم كلي للمواطنة حتى بعد الاعتراف بوجود مركز ثقل جبار للمصالح الخاصة.

بدا أن رؤية أفلاطون لقائد سياسي يجمع المعرفة والسلطة تجد تحققها في الدعوى الإمبراطورية القائلة إن الإمبراطور المقدس يجسد الدولة والشعب في الوقت نفسه. ورغم أن نظام أغسطس لم يكن قادراً أساساً على حماية روما من الانهيار الداخلي والتهديد الخارجي، ظلّ يمثل المحاولة الكلاسيكية لإنقاذ الإنسانية من البربرية، ويوفر لها إمكانية قيام حضارة منظمة سياسياً. لقد ميّز الانتقال من المدينة إلى الجمهورية إلى الإمبراطورية المجتمعَ المدني الذي أبدعه الإنسان حيث يمكن حماية العقل والحضارة. وقد شمّر آباء الكنيسة والقديس أوغسطين عن سواعدهم ضدّ هذا الأمل على وجه التحديد.

الفصل الثاني

المجتمع المدني والجماعة المسيحية

أضعف انهيارُ الحضارة الرومانية ـ الذي عزاه إدوارد غيبون (Edward Gibbon) إلى النصر الذي حققته البربرية والمسيحية ـ الفهمَ الكلاسيكي للمجتمع المدني باعتباره جماعةً منظّمة سياسياً. وأنتج تفسّخُها ثنائيةً في الفكر الغربي جعلت من المستحيل، لمئات من السنين، التنظير في السياسة باعتباره ميداناً للقيم الإنسانية السامية. وبينما ترسخت الإمبراطورية الشرقية بدولة مركزية مدعومة بالكنيسة البيزنطية ومتركّزة في القسطنطينية، جعل الغزاة الجرمانيون من العرف القبلي والشخصي أساساً للحياة السياسية في الغرب. وفي ظلّ اللامركزية الاقتصادية والسياسية في العصور المظلمة، لم تتطور أدوات سياسية موحّدة في الغرب لفترة من الزمن. وقد أعادت المنطقة تنظيم نفسها بوصفها بنية من الممالك الإقليمية ذات الأساس القبلي، بدلاً من كونها إمبراطورية كونية لا وجود لها الآن إلاّ في الذاكرة.

زوّدتْ المسيحية الغرب بما تيسرّ من أشكال وحدة اجتماعية وأيديولوجية حازتها على مدى ألف عام بعد سقوط روما. وقد حققت ذلك عبر توفير أساس الرفقة الروحية المشتركة، وبناء نظرية

متماسكة نسبياً عن الدولة والمجتمع المدني بوصفها أمةً مسيحية. كان الدين قد أخضع لمتطلبات النظام السياسي في اليونان وروما، غير أنه اكتسب موقعاً مستقلاً صُلباً طوال القرون الوسطى. وأياً كانت الشرعية التي انطوت عليها بنى الدولة، فقد استمدتها من الدين واللاهوت اللذين تسيطر عليهما كنيسة متمركزة على نحو متزايد. ومع ذلك، فقد أفضى نزوع تلك الحقبة إلى التنظير في السياسة بلغة دينية إلى توليد أفكار عن مجتمع منصهر، أفكار حالت دون فهم المجتمع المدني بمعزل عن المقولات السياسية الكلاسيكية. بيد أن الجهد لبناء نظرية موحّدة عن الشؤون الإنسانية لا يمكن أن يدوم إلى الأبد. وحلّت نهاية محاولة أوروبا القرون الوسطى لتنظيم سياستها على أساس روحي عندما أدّى ضغط الأسواق، وقهر الملوك الأقوياء، والأمراء الانتهازيين، وهياكل السلطة المحلية الأخرى الكثيرة، إلى منع اللاهوت من تقديم إطار شامل تُدار فيه الفلسفة والعلم والسياسة والأنشطة الأخرى. وعند نهاية الحقبة، بدأ مفهوم سياسي للدولة أكثر صفاءً بالظهور، صاحبه على نحو مماثل مفهوم دنيوي للمجتمع المدني منظَّم بصيغة اقتصادية.

يمكن إيجاز التحوّل من نظريات العالم الكلاسيكي إلى نظريات العصور الوسطى بالانتقال من مثال الاكتفاء الذاتي إلى إدراك أهمية الاعتماد على مصدر خارجي. وقد رأى المفكرون الإغريق أن علم الأخلاق والسياسة نشأ من الفعل العقلاني للرجال المتنورين الذين نشدوا حياة مستقلة خُلُقياً وتقديراً عاماً. لم تكن تلك الفضيلة حقيقة من حقائق الوحي، كما أن المتطلبات الخارجية لم تضع معياراً للاعتقاد والسلوك الإنسانيين. فالناس كانوا قادرين على تنظيم المجتمع المدني وفق المبادئ الأخلاقية التي أرسوها لأنفسهم. وكان فهم أرسطو أن المواطنة تعني التشاور المتعقل، والتشريع الحصيف،

والطاعة الطوعية، ذروة وجهة النظر هذه.

كانت المسيحية في بواكيرها لا تبالي نسبياً بقضايا الدولة، معتبرةً إياها شؤوناً عابرة سرعان ما ستزول. ولكن، عندما بات واضحاً أن المسيحيين يجب عليهم أن ينتظروا مجيء مملكة الله، اضطرت السلطات الكنسية إلى التصالح مع العالم. وإن العملية الطويلة التي توصلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطورية أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسية القسرية ومجموعة من الموجهات النافعة لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني. وسيؤدي مذهب الخطيئة الأصلية بالعديد من آباء الكنيسة إلى أن يستنتجوا أن الدولة كانت عاقبة إلهية بسبب طبيعة السقوط البشري. ولكن، بهدي من الكنيسة، يمكن للدولة أن تؤدي دوراً مهماً في التاريخ الكليّ بتصحيح الخطأ البشري. ولئن استنتج الإغريق أن السياسة طبيعية للكائنات البشرية، فقد نظرت إليها الكنيسة، شأن الحرب والرّق والملكية، على أنها نتيجة بديهية خالصة للإخفاق(*). وأما الفكرة الرومانية المتأخرة عن النظام الملكي المقدس ـ وهي آخر المحاولات لإعادة بناء النظام الإمبراطوري بدعم من أفكار مستمدة من الشرق الوثني ـ فقد نُبذت تماماً.

بيد أن هذا لم يكن مؤشراً على عودة إلى النزعة الإنسانية التي شهدتها المدينة الإغريقية والجمهورية الرومانية، التي فهمت الدين باعتباره من مستلزمات المجتمعات المدنية المنظمة. والآن، فإن مجالاً كبيراً من الحياة البشرية وُضع خارج نطاق «المصلحة العامة» (Res publica)، لأن وصية «إعطاء ما لقيصر لقيصر (render unto Caesar)» تضمّنت الكثير أيضاً مما وجب إعطاؤه لله. إن دمج

(*) أي الإخفاق الذي يلازم طبيعة الوجود الإنساني بما هو كذلك.

الكنيسة والدولة، الذي أعقب اعتناق قسطنطين المسيحية، حوّل الجماعة السياسية إلى مؤسسة متحيزة كشأنها أيام كانت تحت حكم الأباطرة الوثنيين، عدا أنها الآن أعلنت عن نفسها صراحة دولةً مسيحيةً .منحت بابوية القيصر شرعية متجددة للمؤسسات السياسية. إذ يمكن الآن استخدام السلطة لأغراض روحية وزمنية. وأصبح حفظ السلام، والدفاع عن الكنيسة، وتعزيز الأرثوذكسية اللاهوتية، شؤوناً تتولاها الدولة. ومورست السلطة على نحو غشوم ضدّ الهرطقات التي حفل بها عالم الكنيسة في بواكيرها، وأضحت المسيحية الفاعلة تدريجياً المبدأَ الأساسيَّ للتماسك السياسي. وسرعان ما تحول المنظّرون إلى تطوير نظرية مسيحية خاصة بالمجتمع المدني، مصحوبة بنقد للماضي الإغريقي والروماني.

اعتبرت الكنيسة النزعة الكلاسيكية إثماً وثنياً، ذلك لأن الكنيسة بحثت عن مبدأ خلقها وحركتها خارج نطاقها الذاتي. فالقناعة السائدة التي كانت تفيد أن البشر يمكن أن ينظموا حياة أخلاقية تامة بوسائلهم الخاصة كانت، بحسب الكنيسة، وهماً خطيراً وخطأً يركبه الغرور. وبما أن ضرورة الاختيار الفردي تكمن في صميم «لاهوت السقوط» والاعتقاد المرافق له بالخطيئة الأصلية لدى أوغسطين، حددت الكنيسة في بواكيرها الثالوث مبدأً خالقاً ومحركاً تدين له البشرية الساقطة بالطاعة العمياء. يكمن العائق الوحيد للفهم البشري في الحواجز التي نفرضها على أنفسنا من خلال التفكير الأعمى والرفض العنيد. وكان لأوغسطين معرفة كبيرة بكلٍّ منهما، وقد وجّهت شكّيتُه العميقةُ في عمل الإنسان لاهوتَه المتعلق بقدرة النعمة الإلهية على الافتداء، ورسمته بصفته أهمّ لاهوتي إبّان حقبة الكنيسة المبكرة.

الغرور، والإيمان، والدولة

شرع أوغسطين بكتابة مصنّفه **مدينة** الله (*The City of God*) في

العام 413 بعد الميلاد، بعد ثلاث سنوات من اجتياح ألارك (Alaric) وقومه القوطيين روما. فأنكر، في كلامه للنخبة المثقفة في «المدينة الأبدية»، الزعم السائد بأن الكوارث الحالية للمدينة إنما نجمت عن الاستخفاف بالطقوس القديمة. فالمسيحية لم تكن مسؤولة عن سقوط روما، وقد أصرّ على أن ضعف الإمبراطورية المتنصِّرة حديثاً جاء من تسامحها مع الوثنية، والهرطقة، والفسوق. وسرعان ما توسّع دفاع أوغسطين عن الكنيسة ليغدو أول نظرية مسيحية منهجية في التاريخ والمجتمع المدني. فقد أمدّنا بتفسير فيّاض لقصص الكتاب المقدس، وربط ظهور الكنيسة وارتقاءها ومصيرها بعالم خلق البشرية وسقوطها وافتدائها. وفي أثناء ذلك، أعدّ العُدة لهجوم كاسح على الزعم الدنيوي القائل إن بوسع المرء أن يكتشف في الطبيعة والعقل المبادئ الأخلاقية التي توجّه سلوك الحياة الإنسانية، وقام بالدفاع عن المسيحية ضدّ التهمة الوثنية التي ترى أن المسيحية مجرد خرافة شرقية. إن تبجيل النزعة الإنسانية للعلم والعقل أخلى مكانه لصالح التوكيد الصارم على الإيمان والنعمة الإلهية اللذين يشكلان الأوغسطينية الناضجة.

إن الإحساس العام بالضعف الإنساني يقوم في صميم فهم أوغسطين للمجتمع المدني، و البشرية، عنده، فاسدة فساداً كبيراً بحيث لا تستطيع أن تختطّ لنفسها قيماً أخلاقية. وإن المعايير الثابتة للحقيقة، والجمال، والخير، والمعنى مستمدة كلها من عمل الروح القدس المكتنف بالأسرار. والتاريخ هو سجلّ لحضور الله في الشؤون البشرية ولا بد من البحث عن معناه، ليس في أيّ نتاج للعقل الإنساني، بل في ظهور المسيح. كان للإغريق والرومان فكرة مفادها أن أرضية السعادة البشرية تأسست بفعل القدرة على الكلام، والتدبر، والعمل في المجتمع المدني المنظّم سياسياً. أما أوغسطين

فيقترح الآن الإيمان، والكتاب المقدس، والكنيسة. فالمبادئ المسيحية هي الوحيدة التي يمكنها برأيه أن تضع أساساً للسياسة وتنظيم المجتمع المدني.

ولكن مع ذلك، ثمّة شيء قيّم يمكن تعلّمه من تاريخ روما، فالله جعلها إمبراطورية جبّارة لعلّة ما. وإن الحبّ العميم والمفرط للمديح والثناء قاد مواطنيها إلى إنجاز مآثر هائلة. لاحظ أوغسطين أنهم «أحبّوا المجد بحماسة متوقدة؛ ورغبوا في العيش من أجله، ومن أجله لم يتوانوا عن التضحية بأنفسهم. وكانت كلّ رغبة أخرى مقموعة بشدة ولعهم بالمجد وحده دون سواه». كانت تلك اللهفة للثناء والرغبة في المجد، إذاً، هما اللتين أنجزتا تلك المآثر العديدة، الجديرة بالثناء، والباهرة، والمجيدة في نظر الإنسان»[1]. كان أوغسطين مانوياً، وأفلاطونياً محدثاً، وخاطئاً، ومعتنقاً ديناً جديداً، وأسقفاً، وعالمَ لاهوت، وجدلياً، وقاضياً، في سيرته برمتها، ولقد فكّر ملياً في قضايا الروح والجسد. وكان يكنّ احتراماً كبيراً لإنجازات الإمبراطورية الرومانية.

كانت الدنيوية الوثنية تتناقض بشكل صارخ مع الإمكانات التي فتحها حضور المسيح في التاريخ الإنساني. فمنذ سقوط آدم، انقسم الجنس البشري إلى «مدينتين» كبيرتين، وهما رمزان روحيان لسلطتين متصارعتين من أجل السيادة على خلق الله منذ سقوط الملائكة. فاشتبك الإيمان والكفر في صراع سرمدي، وسادا العالم طولاً وعرضاً. ولم يتمَّ التعبير عنهما تعبيراً تاماً عن طريق أي مؤسسة محددة، بل مثّلهما في العالم بشر ينتمون إلى تراتبيات متوازية في

---

(1) Saint Augustine, *The City of God*, Translated by Marcus Dods ([New York: Random House, 1950]), p. 159.

كلتا الجهتين. فهذه المدينة تقوم بخدمة إبليس وشياطينه، بينما تقوم المدينة الأخرى بخدمة الله وملائكته. الواحدة تمثل الاضطراب والنزاع اللذين يصاحبان شؤون الجسد، وتمثل الأخرى الوحدة والسلام اللذين يتنزّلان من الله. ترمز الأولى إلى شقاقات الرغائب البشرية وجزئيتها، بينما ترمز الأخرى إلى وحدانية محبة الله وكليتها. يشكل هذان العالمان، المتشابكان تشابكاً معقداً في كلّ من الشؤون الدنيوية والكنسية، ميدانين متميزين ومترابطين من ميادين العمل الإنساني. وقد قُضي على مدينة الإنسان ومدينة الله أن توجدا معاً حتى نهاية العالم. أما علاقتهما فتشكل المجتمعات البشرية كلها وتستوعب كلية التاريخ البشري.

«طبقاً لذلك، تأسست مدينتان بنوعين من الحب: المدينة الأرضية بحب الذات، حتى وإن كان بمعصية الله؛ والمدينة السماوية بحب الله، وإن باحتقار الذات. وبكلمة، تمجّد الأولى ذاتَها، والأخيرةُ الله. والأولى تطلب من البشر تمجيد البشر، لكن المجد الأعظم للأخرى هو الله، الشاهد على الضمير. الأولى ترفع رأسها في مجدها الخاص، وتناجي الأخرى الله، «إلهي أنت مجدي، ورافع رأسي». في الأولى يُحكَم الأمراء والأمم التي تخضع لها بشهوة السلطان؛ وفي الأخرى، يخدم الأمراء والرعايا بعضهم بعضاً بالمحبة الخالصة، فالأولون [الأمراء] يحرصون على الجميع، والأخيرون [الرعايا] يقدمون الطاعة. المدينة الأولى تزهو بقوتها التي يجسدها الحاكمون؛ والأخرى تناجي ربَّها «أحبّك، يا إلهي، فأنت قوتي»[2].

أدرك أوغسطين أن روما تُحتَضَر، بيد أنه كان على قناعة بأن

---

(2) المصدر نفسه، ص 477.

في تاريخها عِبَراً أبدية. ذلك أن كلاً من مدينة الإنسان ومدينة روما متأصلتان في جريمة قتل الأخ التي تكمن جذورها في أعماق الإنسانية الساقطة في الخطيئة. لا يمكن فهم جريمة القتل التي ارتكبها قابيل وصنوها التي ارتكبها روميولوس(*) (Romulus) بمعزل عن الغيرة، وشهوة الاستحواذ، ودافع الهيمنة التي تميز الكائنات البشرية كلها. إن «المدينة الأرضية» (civitas terrena) ـ المتشكلة والمحددة بالأنانية، والغرور، والعناد ـ متأصلة في القتل والاضطراب. ولا يمكن لميادينها الأساسية ـ الأسرة، والمدينة، والإمبراطورية ـ أن تكون أساساً للحياة الأخلاقية بالمطلق[3]. وأفضل شيء بوسعنا فعله هو محاولة تدبير تفاعل متناغم قدر الإمكان بين المطالب المتنازعة لهذه الميادين[4]. إن مدينة الإنسان عالم من الصراع الدائم، والنزاع الدائم، والحرب الدائمة.

ولئن أقام الإرثُ الكلاسيكي المجتمع المدني على العدالة، فإن إنكار أوغسطين أيَّ خير ثابت يمكن أن ينجم عن عمل الكائنات الإنسانية إنما سدّد ضربة إلى صميم النزعة التفاؤلية الإغريقية والرومانية. فروما لم تكن أبداً جمهورية حقيقية لأنها لم تتأسس على العدالة، رغم أن شيشرون علّق آمالاً كبيرة على ذلك. فدافعها المغرور إلى المجد والهيمنة أوقعها في العجز عن إدراك أن الخير كلّه إنما يتنزّل من الله. لقد كانت مزاعم أوغسطين مثيرة في الواقع.

(*) التوأم روميولوس (771 - 717 ق. م.)، وريميوس (771 - 753 ق. م.)، هما كما يرى البعض شخصيتان أسطوريتان، فيما يراهما بعض الباحثين شخصيتين حقيقيتين. دخلا في اشتباك قاتل من أجل تأسيس روما بسبب اختلافهما على الموضع الذي أرادا إقامة المدينة عليه. فقتل رومولوس شقيقه التوأم، وبنى المدينة، وسماها روما على اسمه.

(3) المصدر نفسه، ص 482-487 و502-504.

(4) المصدر نفسه، ص 692-693.

فحيثما تكون العبادة اللائقة غائبة، لا يمكن برأيه أن يكون هناك بشر، أو أمة، أو مجتمع مدني حقيقي. فيقول: «إني أقرّ بأنه كانت هناك جمهورية من نوع ما، وكان يديرها الرومان القدماء بصورة أفضل بكثير من النواب الرومان المحدثين. غير أن الواقع هو أن العدالة الحق لن يكون لها وجود إلاّ في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها وحاكمها إذا ما اختار أيٌّ كان أن يدعوها جمهورية، وفي الحقيقة، لا يمكننا إنكار أنها تمثل مصلحة البشر»[5]. كيف يتسنى للبشر أن يحققوا العدالة إذا كانوا يخدمون الشياطين الدنسة والأرواح الشريرة؟[6] هنا يستغلّ أوغسطين شيشرون في مواجهته الإرث الكلاسيكي. ويتساءل: «كيف يمكن أن يوجد حقّ حيث لا توجد عدالة؟».

«ما الممالك، حين تغيب العدالة، غير سرقات كبرى؟ وما السرقات نفسها إلاّ ممالك صغيرة؟ والعصابة نفسها إنْ هي إلاّ زمرة من البشر، محكومة بسلطة أمير، وهي متكاتفة بموجب اتفاقية اتحاد، أما الغنائم فيجري تقسيمها بحسب القانون المتفق عليه.... في الحقيقة، كان ذلك ردّاً شافياً وحقيقياً قدّمه للإسكندر الكبير قرصان كان قد أُلقي القبض عليه. لأنه عندما سأل الملكُ الرجلَ عمّا عناه باستيلائه العدواني على البحر، أجاب بجسارة المتعجرف، «ما عنيتَه أنت بالاستيلاء على الأرض كلها، ولكن لأني أنفّذ ذلك بسفينة صغيرة، أُسمّى لصّاً، بينما تنفّذه أنت بأسطول ضخم، فتُلقَّب إمبراطوراً»[7].

إن مساواة أوغسطين الدولَ بعصابات اللصوص، والأباطرةَ

---

(5) المصدر نفسه، ص 63.

(6) المصدر نفسه، ص 699.

(7) المصدر نفسه، ص 112-113.

بالقراصنة مستمدة من نقده للإرث الكلاسيكي. فبنو البشر لن يتمكنوا وحدهم أبداً من تنظيم علاقات اجتماعية سلمية وأخلاقية. وأعظم خير للمدينة الأرضية سيكون دائماً ظرفياً ومضللاً، وذلك بسبب الشهوات الجامحة التي تقود الإرادات المتنافرة في المجتمع. وما من كائن إنساني مستثنى من الحاجات المادية للجسد، غير أن الأعضاء في المدينة الأرضية يعدون هذه الحاجات كافية بحدّ ذاتها. وإن غرور الإنسان يحبس شؤون العالم في نظام مغلق، ويتخيل، خاطئاً، أنه يمكن تحقيقه بجهده.

سوف يسمُ الشِّقاقُ والنزاعُ المدينةَ الأرضية على الدوام، لأن حسد قابيل وغرور روميولوس يمثلان صنوين للشرّ. ومحتوم على بشر بلا مُعين أن يسقطوا فيهما[8]. فأن تحيا من أجل الحاجات المادية للجسد هو اعتبار الجزء عوض الكل، ولكن يصعب على بني البشر الاعتراف بحاجتنا إلى الله وتوكّلنا عليه. وإن الجرائم التي تُقترَف في صميم الحياة السياسية تفسّر تاريخ الصراع البشري. فالرومان أسسوا أعظم إمبراطورية في التاريخ، ولكن لا ثرواتهم الطائلة ولا فتوحاتهم مكنتهم من إنقاذها من الشقاق المستشري، أو معالجة علّتها. فالصراع من أجل المال والسلطة صراع مدمّر، وفقدان الأمان المستمر والخوف المتبادل، والحرب الأهلية، والتمرد، والعصيان، والعبودية كلها وسمت حياة البشر بميسمها. ليس لمؤسسات المدينة الأرضية محتوى أخلاقي قويم. والخلاص لا يمكن أن يأتي إلاّ عن طريق «حب الله بتحقير الذات»، وذلك ما وفره الإيمان المسيحي والكنيسة الرومانية لأول مرة في التاريخ.

علّمنا أوغسطين، دائماً، أن إخفاق النزعة الكلاسيكية الوثنية

(8) المصدر نفسه، ص 481-482.

إنما يكمن في عجزها المتعجرف عن الاعتراف بالله مصدراً وحيداً للعدالة. والمجد والشرف اللذان أكبَرهما الإغريق والرومان اعتمدا على تمجيد الرجال الآخرين والإعجاب بهم، فأصاب هذا الأمر المفاهيم الكلاسيكية عن المجتمع المدني بجرثومة الغرور التي أوردتْها مواردَ التهلكة. لقد بَهُتَ مشروع أرسطو الأخلاقي الشامل عن المجتمع المدني المنظم سياسياً والمحكوم ذاتياً. «لأنه ما من شيء اجتماعي من حيث طبيعتُه، وغير اجتماعي بفساده، مثل هذا الجنس البشري»[9].

إن نزعات البشر كارثية. فهم ميّالون إلى الخطأ دوماً. أما الخطيئة فهي محببة لدى البشرية الساقطة التي لا سبيل إلى التصدي لها من دون تأثير خارجي مكين. والإخاء والوفاق اللذان سادا جنة عدن انفرط عقدهما، أما القانون الطبيعي الذي سيّر المجتمع المدني فموجود في كلّ شيء إلاّ القلب، فهو غائب عنه. وفي عالم مسكون بالبشر الخطّائين، يستقيم القسر شرطاً أساسياً للعمل الأخلاقي.

كان أوغسطين مشغولاً بالحاجة إلى وضع القيود، فبحث عن آلية تستطيع حماية مجتمع مدني ممعناً في الخطيئة إلى حد التهلكة من خطر التفكك. ولا يمكن للتأثير الروحي الخالص أن يحفظ البشر من الخطيئة، لأن مصدرها يكمن في جوهر طبيعتنا نفسها. فحتى أعظم منجزاتنا ما كان لها أن ترى النور لولا وجود قيود قاسية وراسخة ردعت أسوأ رغائبنا. وما دام أغلب الناس بلا خلاص، وسيظلون كذلك حتى نهاية العالم، لا بدّ لبنية مؤسساتية معينة من أن تفرض قدراً من السلم، والنظام، والاستقرار، للجم الصراع والفوضى اللذين يجعلان الحياة مستحيلة. لقد قدّر أوغسطين،

---

(9) المصدر نفسه، ص 410.

كأفلاطون، أهمية التوازن، ورأى أن «بركة أي جماعة، وبركة أي فرد إنما تنبع من المصدر نفسه: فما الجماعة إلاّ مجموعة أفراد منسجمين»[10]. كانت الدولة ميداناً ضيقاً ومجالاً مقيد الحركة، وضئيل المسؤوليات.

إن الخصائص المركزية للمجتمع المدني ـ ومن بينها الحرب، والمِلكية، والرِّق، والدولة ـ تحدث بسبب الخطيئة، ولكنها تعالج هذه الخطيئة أيضاً. وكلّها مبنية على اللامساواة بين الكائنات البشرية. فاللامساواة لا تنتمي إلى نظام الطبيعة، ما دام الله كتب للإنسان العاقل الهيمنة على الحيوانات غير العاقلة وليس السيطرة على بني جنسه. بيد أن الخطيئة تمخضت عن تراتبية في التاريخ الإنساني، وخلقت، في الوقت نفسه، إمكانية أن يكون لمؤسسات المجتمع المدني تأثير إصلاحي[11]. حوّل أوغسطين المجتمع المدني الكلاسيكي ـ الذي قام لدى الإغريق والرومان مقام حلبة للنقاش العام والفعل الأخلاقي ـ إلى آلية قسرية تحقق غايات الله عن طريق إنزال العقاب بالفئة الضالة والتخفيف من وطأة الخطيئة. وحتى إذا كان المجتمع المدني لا يستطيع مخاطبة القلب، فإنه يستطيع أن يجبر الإنسان الفاسد، قاتل أخيه، على التصرّف كما لو أنه يرعى إخوانه.

إن السلم الذي تبسطه الدولة يتيح إمكانية أن يحيا البشر معاً وأن يعملوا معاً كذلك، غير أنه سلمٌ متأسس على العنف والخوف بدلاً من الالتزام المشترك بمشروع أخلاقي عام. «إن البراءة لا تعني الكفَّ عن إلحاق الأذى بالإنسان فقط، بل تعني أن نردعه عن ارتكابه الخطيئة، أو معاقبته عليها، ولذلك فالإنسان المعاقَب إما أن

(10) المصدر نفسه، ص 21.

(11) المصدر نفسه، ص 693-694.

يَعْتَبِرَ أو أن يأخذ الآخرون العِبْرةَ منه»[12]. توجد الدولة لكي تحمي المؤسسات التي لا تتمتع بموقع أخلاقي مستقل، ولكنها ضرورية للحياة الإنسانية المتحضرة. ومهمتها الأولى مدّ يد العون للكنيسة في ممارسة تعاليمها، ونشر الهداية، وحماية رجال الدين. لقد صاغ أوغسطين ـ في ظلّ التسوية بين الدولة والكنيسة، وفي ظلّ تبرير اللامساواة والعنف باعتبارهما وسائل تحقيق غايات الله ـ أول نظرية مسيحية شاملة عن الواجب، وعرض على الملوك دعمَ جهازٍ كنسيّ متعاظم القوة. وإذ بين أوغسطين إمكانية توظيف عنف الدولة الموقوف على خدمة المسيح لردع البشر عن الخطيئة، فقد كان أولَ فيلسوف لمحاكم التفتيش.

ولكن، حتى لو كُرِّس تنظيم سياسي لخدمة الأهداف المسيحية، وكان على رأسه أمراء مسيحيون، وجرى تنظيمه بحسب القانون المسيحي، وإدارته بحسب الشرعة المسيحية، فإنه لا يمكن مطلقاً أن يحلَّ محلَّ قوة الخلاص المودعة في النعمة الإلهية. فالتنظيم السياسي سطحي في أحسن أحواله. وإذا ما وفّى بالأغراض الإلهية، فإنه يحققها على نحو غير مباشر، عن طريق المعاقبة على الخطيئة والدفاع عن الكنيسة. إن الدولة، المولودة من رحم الخطيئة، أداة لضبط الجانب «الظاهري» (Exterior) من الإنسان، ولكنها لا تستطيع أن تسبر أغوار البواطن العميقة للضعف الذي يحمله على الضلال. أما قسر الدولة فيمكن أن يخفف من الخطيئة بزرع الخوف، لكن جذور الحياة الأخلاقية التامة إنما تكمن في مكان آخر.

كان أوغسطين واقعياً في تفكيره بشأن سلطة الدولة، وقد أودع المسؤوليةَ الكبرى بالنسبة للمجتمع المدني عند الكنيسة التي تقوم

---

(12) المصدر نفسه، ص 694-695.

بتوفير قدر من الأمان في عالم محكوم بالفوضى التي تبثها القوة الشيطانية. كانت مثل هذه النظرة سائدةً كفايةً في السنوات المبكرة من تنظيم المسيحية، غير أن مساهمة أوغسطين الفذة تمثّلت في جعل الكنيسة في قلب الجماعة الكونية الجديدة. وقد تشكلت نظراته في سياق صراعه المهمّ ضد الهرطقة الدوناتسية(*) (Donatist).

رأى أتباع هذه البدعة، مرجّعين صدى نزعة قديمةٍ قِدَمَ الجماعات المسيحية المبكرة، أن رسالة يسوع المسيح بديل جذري عن الفساد المستشري حولهم. إذ يجب على الكنيسة، في نظرهم، أن تكون خالصةً في علاقتها بالله والعالم، وطقوسها جملة من القواعد الثابتة والمحددة التي تؤسس العلاقة الصحيحة بين البشر والله. وما دام الجسدُ الموضعَ الوحيد الذي تحيا فيه الروح، فلا بد من أن يكون مثالاً نقياً على البراءة المقدسة، والطهارة الشعائرية، والمعاناة الواجبة. فالأسرار المقدسة تربط البشرَ بالله، والذين يديرون هذه الأسرار لا بدّ لهم من أن يكونوا وسطاء لا غبار على استقامتهم.

كان ردّ أوغسطين على هذه النظرات متمثلاً في أن الروح القُدُس موجود على نحو مستقل عن نوعية وسطائه من الكائنات البشرية. وتعتمد الأسرار المقدسة على وعود المسيح ووصاياه، ولا تعتمد طقوس الكنيسة على الحال الباطنية لأولئك الذين يتلونها، أو أولئك الذي يتلقونها. أما المفهوم الدوناتسي عن أن الكنيسة هي صفوة مختارة ممن يحافظون على سرائرهم طاهرة من إغراءات العالم

(*) فرقة منشقّة من المسيحية، ظهرت في بواكير القرن الرابع الميلادي، واتخذت اسمها من الأسقف دوناتوس (Donatus) (311-355). أُعلنت هرطقةً في العام 405، في شمال أفريقيا، ومعتقدها الأساسي هو أن القربان المقدس يعتمد على أهلية الكاهن الذي يقوم به. وقد كان أوغسطين من أكبر مناوئي الدوناتسية.

الدنس، فقد كان مفهوماً بالغ التعصّب، وسلبياً، ودفاعياً، ويحول دون قيام كنيسة عالمية. فليس بوسع المسيحية أن تفصل نفسها عن العالم، وأن تركن إلى القناعة بصون التحالف الثابت بينها وبين الله. وينبغي ألا يُقحم البشر الحيطة المحترسة بين تاريخهم وبين المطالب اللازمة لكون غائي. ولم يعد كافياً أن تقوم الكنيسة بالدفاع عن نفسها. فثمة جملة من القضايا أهم بكثير من قضية نقاء جماعات مسيحية منعزلة. فللحقيقة الكبرى الآن حليف قوي في الدولة، وسوف يتوسع مجتمع مدني مسيحي شامل حتى يطبق آفاق العالم. وقد برر أوغسطين بقوله المعروف «أحبَّ، وافعلْ ما شئت» (Love, and Do What Thou Wilt)، استخدامَ الدولةِ الإكراهَ دفاعاً عن الكنيسة، وأعلن أن دخول المسيح في التاريخ الإنساني قد غيّر كلَّ شيء.

إن «الكنيسة الحقة» هي جسد المسيح، بينما الكنيسة الحسيّة التي تحيا في مدينة الإنسان الناقصة إنما هي ظلّ الكمال. وكان قدر الإنسان المسيحي أن يتعايش مع الشرّ، أما الكنيسة فهي ملجأه الوحيد الذي يعصمه من الخطيئة. وإذا اعتبرها الدوناتسيون ملاذاً من العالم، فقد آمن أوغسطين بأن مصيرها هو التعايش مع المجتمع الإنساني ككل. إذ تستطيع الكنيسة، بتحالفها مع الدولة، أن تحقق غايات الله عبر استيعاب، وتحويل، وتوجيه الصلات التي تشدّ الكائنات البشرية بعضها إلى بعض، بعد أن فقدت صلتها الجوهرية بسبب الخطيئة. إنها كون صغير يمثل رغبة الله في توحيد البشرية المتفرقة والمتباعدة، التي كان قد ذرأها من إنسان واحد. وهكذا حلّ المجتمع المنظم كنسياً لدى أوغسطين محلّ مدينة أرسطو وجمهورية شيشرون. واستأصل الإيمان والنعمة الإلهية العقل والعمل المشترك.

إن مثل هذا التصور عن الجماعة المسيحية نزع إلى كسر

الحواجز بين المقدس والمدنس، بين العقاب الروحي الذي تمارسه الكنيسة والعقوبة القسرية التي يُنزلها الإمبراطور. لقد ولّى زمن الكره القديم للدولة، باعتباره بقايا نافلة من عصر الاضطهاد. لقد ادعى الدوناتسيون الحصانة ضدّ الواجبات المدنية لجهاز سياسي شرير متأصل، لكن أوغسطين وضع أساساً لمنظري الحقّ الإلهي اللاحقين، عندما طالب الحكّام بأن يخدموا الله بصفتهم ملوكاً لأن الدولة حاجة طبيعية مدعومة من السلطة الإلهية. وبمقدار ما كان أوغسطين عدائياً للتقليد الكلاسيكي في الاعتماد على الذات، احتفظ منه بقطعة مهمة للسلطة الدنيوية. غير أنه كان عالم لاهوت قبل كلّ شيء، وكان توجهه نحو الدولة جزءاً من رؤية متماسكة للعالم تنتظم حول قوة الإيمان ومعنى الوحي. إن البشرية الساقطة بحاجة إلى شيء أكثر من العقوبات الروحية لمنعها من ارتكاب الشرور، ويجب على الكنيسة أن تطلب مساعدة الدولة ضدّ حركات الانشقاقيين، والهراطقة، والوثنيين، واليهود.

التزم أوغسطين دائماً بالتشديد المسيحي المعتاد على الإرادة الحرة، ورأى أن الفعل النهائي للإيمان يجب أن يكون بلا قسر وعفوياً. لكن غايات الله يمكن تحقيقها بإجراءات قسرية قد لا يرغب فيها الناس، ولا يختارونها بحرية لأنفسهم. والعملية التصحيحية، عبر التعليم والتعلم والضبط، يمكن فرضها على الفرد، حتى رغم إرادته، وذلك لتهيئة النفس لتقبل المسيح والكنيسة. فالناس يحتاجون سياط الخوف والأغلال في معركتهم مع الخطيئة. ورغم ذلك، لم يتردد الله، في العهد القديم، في أن يبتلي شعبه المختار بسلسلة من المصائب والكوارث لكي يكفّروا عن أخطاء الغرور. ولئن أدّى القسر دوراً أساسياً في تاريخ بني إسرائيل، فلعله يكون مهماً بدرجة مساوية بالنسبة لتقدم الكنيسة، في العصور كلها، أن تتولى الدولة إدارة

القسر. إذ لا بدّ من أن تكون يد الكنيسة نظيفة.

لا يمكن أبداً للشكّاكين الوثنيين الأذكياء، في أواخر أيام الإمبراطورية، أن يقبلوا بادعاء المسيحية المتطرف بأنها الطريق الوحيدة للخلاص، والمعرفة الكلية، والحقيقة. فمثل هذا الزعم لا معنى له عندهم، وكان بورفيرس(*) (Porphyry) العظيم قد اعترض عليه بدعوى أنه كان مناقضاً في العمق للطبيعة البشرية. إن الأديان ذات الآلهة المتعددة أكثر تسامحاً من الأديان التوحيدية؛ ذلك لأنها تميل إلى الاعتراف بأن للحضارات المختلفة تواريخ وآلهة متميزة. غير أن أوغسطين اعتبر المسيحية الدين الطبيعي والصحيح للجنس البشري كله، والطريقة الوحيدة لإعادة بناء العلاقة بين الله والبشر، تلك العلاقة التي كانت قد انفصمت عراها بفعل الخطيئة. بات كتاب أوغسطين **مدينة الله** مخططاً لتاريخ كليّ. وكان وجود مجتمع مدني مستقل أمراً غير وارد بالمرة. والانهيار العام للجنس البشري يعني أننا لا يمكن أن نرتقي بأنفسنا بجهودنا الخاصة. فالله وحده يخطّ أقدارنا، والكنيسة وحدها يمكن أن تفسر كيف تتحقق العدالة في معاناة الرضّع الأبرياء. ومهما أُديرت الجمهورية والإمبراطورية الرومانيتين إدارة حسنة، فلا عدالة حقيقية قامت فيهما، ولا وجود للعدالة إلاّ في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها وحاكمها. إن الكنيسة الشاملة سوف تنظم البشر في مجتمع كوني وتحمي معرفته الكلية.

(*) بورفيرس الصوري (232 أو 233 - 304). فيلسوف أفلاطوني محدث. ولد في صيدا ودرس في أثينا على يد لونجينيوس، وفي روما على يد أفلوطين وصار من مريديه. أُحرق كتابه ضدّ المسيحيين بأمر من ثيودوسيوس الثاني في العام 435. وله أيضاً من المؤلفات: **مقدمة لمقولات أرسطو**، و**حياة أفلوطين**.

«ما دام الخير الأقصى، إذاً، لمدينة الله هو السلام الكامل والأبدي، وليس سلام الفانين الذين تأتي بهم بطون أمهاتهم وتختطفهم يدُ المنون، وإنما سلام التحرر من كلّ شر، ذلك السلام الذي يسكنه الخالدون إلى أبد الآبدين، فمن ذا الذي يسعه التنكّر لحقيقة أن الحياة الآخرة هي النعيم الأعظم، وأن الحياة الدنيا، المليئة بمسرات الجسد والنفس والأشياء الظاهرية، أشدّ بؤساً، مقارنةً بتلك الحياة؟ ومع ذلك، فلئن استخدم أيُّ امرئ حياتَنا هذه وسيلةً لتلك الحياة التي يمتلئ قلبه حباً بها، وتشده إليها آمال واثقة، فإنه يمكن أن يوصف بالمرء السعيد، رغم أن سعادته في الواقع ليست كتلك التي تنشدها آماله. غير أن التمتع الفعلي بالسعادة في حياتنا الدنيا، من دون أمل في حياة آخرة، ليس سوى سعادة زائفة وبؤس عميق. فمسرات النفس الحقيقية لا يمكن نيلها الآن؛ لأنه ما من حكمة حقة إلا وتوجه أحكامها الحصيفة كلها، وأفعالها الشريفة، والضبط الفاضل للنفس، وتنظيماتها العادلة، إلى تلك الغاية النهائية التي يكون فيها الله الكل ويكون الكل في أبدية آمنة وسلام كامل»[13].

لم يضع أوغسطين نظرية شاملة للعلاقة بين الكنيسة والدولة، لكنه عمّق نزعة بولس التوفيقية، ووضع الأسس لنظرية مسيحية عميقة ومهمة عن الواجب السياسي والمجتمع المدني. وعلى الرغم من تأييده اللفظي لمفهوم الإرادة الحرة، فإن إصراره العنيد على أن الأفعال البشرية كلها مدنسة بالخطيئة الأصلية، حمّل علماء اللاهوت المتأخرين عبئاً ثقيلاً، وبذلك قلل منهجياً من قيمة الواقع المباشر. فإذا تغلغلت محبة الله في البشر، من خلال أفعال لا تليق بالروح

(13) المصدر نفسه، ص 698-699.

القدس، يتضاءل مجال الاستجابة الإنسانية الحرة الأصيلة لتلقي نعمة البركة. وإذا كان الله هو المصدرَ الوحيدَ لكلّ حركة إنسانية نحو الخير، فإن أعمالنا تتحقق في ظلّ الخطيئة دائماً. ونحن لا يسعنا أن نرتب شؤوننا الزمنية في العالم المدنس إلاّ لأن الله وهبنا الفرصة لتدريب النفس وتهذيبها. إن حياة المسيح ونعمة الكنيسة، كما رأى أوغسطين، لا تضعان المجتمع المدني في مهبّ الريح، بل تنجزانه وتكملانه. فالتاريخ الإنساني هو جدل الخير والشرّ، وهو حب الله وحب البشرية. والآن صار بوسع الكنيسة توحيد البشرية الساقطة والمساهمة في خلاصها. وإن النعمة الإلهية أتاحت استخدام السلطة دفاعاً عن الحق والخلاص من الخطيئة. وقد استندت هذه النظرة إلى نظرية في المجتمع المدني دمّرت المقولة نفسها التي جاءت لتوحيدها في كلّ واحد. ورغم نقد أوغسطين للوثنية، فقد عانى من مشكلة أفلاطون نفسها عند قيامه بوضع الأساس لنظرية مسيحية متميزة عن المجتمع المدني.

الجماعة المسيحية

إن مسعى أوغسطين لتحويل بابوية القيصر (Caesaropapism)، التي دمجت الدولة والكنيسة، إلى أداة لخدمة الله، بات بحاجة إلى تطوير دقيق بسبب اقتران تنصير الإمبراطورية بتفككها ودمج الدولة بالكنيسة من أجل طاعة الله؛ ذلك أن تنصير الإمبراطورية صاحب تفتّتها. وإن التطور البطيء للعالم المسيحي بوصفه عالم الدولة ـ الكنيسة الموحد شجع مفكري العصور الوسطى الأوائل على تطوير بنية شاملة تتيح لهم أن يستوعبوا ضمن حدودها علاقات الشعوب والميادين المختلفة. إن تقسيم العمل بين البنية الكنسية الرسمية والبنية المدنية للإمبراطورية والمملكة وَسَمَ مسارات السلطة المتحولة بين ميادين يكمّل بعضها بعضاً في أمة مسيحية واحدة.

دلّتْ نظرية «السيفين (Two Swords)» التي طورها الكتاب الآباء، وعززها بعد القرن الخامس البابا غيلاسيوس الأول (Gelasius I ـ دلّت على تنظيم وسيطرة مزدوجين على المجتمع المدني، خدمة لطائفتين كبيرتين من القيم تمثلان جوهر علاقة الله بالبشر. فهما فئتان تعبران عن مجموعتين كبيرتين من الحاجات البشرية. وكان غيلاسيوس نفسه وصف «السلطتين، اللتين يُحكَم بهما هذا العالم على نحو أساسي»، بأنهما سلطتا البابا والإمبراطور. وكانت الشؤون الروحية وقضايا الخلاص من اختصاص الكنيسة، بينما كانت الشؤون الزمنية المتعلقة بالنظام، والسلام، والعدالة، من اختصاص الحكومة المدنية. وقد ميّز مبدأ غيلاسيوس عن سلطتي «السيفين» ميدانين للشؤون الإنسانية مستقلين ولكن متواشجين معاً، تديرهما هيئتان مسيحيتان متلازمتان تندمج سلطاتهما القضائية المتمايزة في غاية واحدة. فالدولة وجدت لحفظ النظام في الشؤون العامة. والكنيسة وُجدت لهداية جميع أعضائها. وكلّ سلطة كانت سلطة عليا ضمن مجالها الخاص، على الرغم من أنه افترض، على العموم، أنه في حال التصادم، فإن الغَلَبَةَ تكون لسلطة الكنيسة الروحية.

كان مفهوم الجماعة المسيحية الكونية هو التراث المهيمن الذي نقله آباء الكنيسة وأوغسطين إلى العصور الوسطى. وقد أسست محاولة غيلاسيوس ترسيم ميادين مختلفة للسلطة الكنسية والسلطة السياسية، أسست برنامجاً سيعتمده فلاسفة علم السياسة لمئات من السنين، ومع ذلك فإن التباس هذا البرنامج، وكذلك سلسلة التناقضات الحتمية بين الكنيسة والدولة لم تستطع أن تحول دون اندلاع التصادمات الخطيرة. وإذا كانت الغيلاسيوسية(*)

(*) الغيلاسيوسية نسبة إلى غيلاسيوس.

(Gelasianism) تنطوي على تمييز معين بين الكنيسة، والدولة، فإنها افترضت مسبقاً أيضاً وجود مجتمع مدني مسيحي بحد ذاته. وقد تميزت الفلسفة الكنسية برمتها في قمة العصور الوسطى بالميل إلى الدمج، والتنظيم، والتوحيد، والترتيب المنهجي، والتصالح. وبقيت السياسة، والاقتصاد، والعلم، والأخلاق، والفنّ، تحت التأثير المسيطر لعلم اللاهوت، ولم تجد إمكانية لتطور مستقل في هذه الحقول إلى أن كسر عصرُ الإصلاح الديني وعصر النهضة وحدةَ الفكر المسيحي الوسيط.

وعلى المدى القصير، جاء التتويج المشهور لشارلمان على يدي البابا ليو-(Leo) في العام 800 ليرمز للنزعة التي كانت مهيمنة لصهر الكنيسة والدولة معاً. كان الزعم الأساسي للنظرية السياسية والأخلاقية في القرون الوسطى هو أن المثال المسيحي يمكن تطبيقه على مختلف شروط الحياة. وهذا ما ولّد توجّهها المتميز نحو معاملة كلّ شكل من أشكال التنظيم البشري باعتباره وحدة عضوية مستقلة من جهة، وباعتباره تجلياً لغاية عليا واحدة لا يمكن إدراك كنهها النهائي إلاّ بالكنيسة من جهة أخرى. كانت المقدمة المنطقية المحدَّدة لهذه الفكرة هي الكلّ الموحد الذي عبّر عن الطبيعة المركبة والمتسقة لخلق الله. إن النظام الكلي لكل الأشياء يفترض سلفاً انسجاماً خلقه الله، يعمّ الكلّ وسائر الأجزاء المكوّنه له. فالكون نظام عضوي متكامل ومتسق، وكلّ جزء منه يشارك في طبيعته الجوهرية، وإن كل جزء هو النسخة عن الكلّ الشامل. فكلّ فرد بشري وكل جماعة بشرية هي عالم صغير يعبِّر عن العالم الأكبر. وكلّ الأشياء المخلوقة هي ذاتها، وهي أيضاً صور الله في الوقت نفسه.

إن ماهية الله وحدة موجودة قبل التعدد، وخلقت النظام من العماء. والوجود بأسره منظم على درجات، وكلّ مرتبة تتلقى المعنى من الطبقة الأعلى وتنقله إلى الطبقة الأسفل. وكلّ شيء في الكون

يشغل مكانه المحدد، وكلّ صلة بين هذه الأشياء إنما تتوافق مع قضاء الله. إن اللامساواة المتمايزة تسِم العالم المخلوق بميسمها، ويصدر كلّ من الوجود والاستحقاق من الأعلى في «سلسلة الوجود الكبرى»[14].

وما دام الكون تراتبياً، فإن الانسجام والعدالة على الأرض يقتضيان أن تفهم البشرية موقعها في خلق الله. والمفهوم القروسطي عن النظام الاجتماعي العضوي (Organism) والمتسق حتّم ظهور نظرية العضوية (Membership) تعزو لكلّ فرد مكانه ومهمته المناسبين ضمن وحدة أكبر لم يخلقها هو. إن أيَّ نظام عضوي موحد يدلّ ضمناً على وحدة يتكامل فيها المتشابه وغير المتشابه، وعلى توازن بين كل المتفاوتات والمختلفات في الرتبة، والطبقة، والمهنة، والسلطة السياسية. وكل فرد، أو جماعة، أو طائفة مهنية، أو طبقة، تشغل مكاناً محدداً ضمن نظام يمتد من الفرد الأدنى إلى الكلّ الأعلى الأوحد. وإذا لم يكن الإيمان كافياً، يمكن إيضاح المعنى عن طريق كنيسة تدعم سلطتها دوماً بالسيف.

نقل أوغسطين للعصور الوسطى المفهوم الإغريقي الذي مؤداه أن لكلّ جزءٍ مخلوقٍ مكانَه المحدد في نظام شامل للأشياء، ويعبّر في الوقت نفسه أيضاً عن نظامه، وقوامه، وغايته الخاصة. إن هذه النظرة التراتبية لكون مركّب تعكس طبيعة المجتمع في العصور الوسطى، وقد وفرت في الأساس دفاعاً مستميتاً عن النظام القائم. والطيف المعقد من الرتب، والطبقات، والطوائف المهنية والحرفية في هذا المجتمع، لا يمكن إيضاحه إلاّ بوضعه في بنية أكبر لكون

---

(14) Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).

من خلق الله. لقد كان الفكر السياسي القروسطي هو الباعث على ظهور نظرية عن الهيئات الوسيطة المتحدة، ولكنها أدرجتها كلها ضمن وحدانية الله. إن الرغبة الدائبة في التفكير بالروابط البشرية ذات المستوى الأكثر شمولاً حال دون تطوير نظرية المجتمع المدني بصورة مستقلة عن علم اللاهوت. فبينما حاول الإغريق تنظيم كلّ شيء حول المدينة؛ وجّه كتّاب العصر الوسيط تفكيرهم حول تنظيم الخالق للكون[15]. وكان التزامهم المتشابه في البحث عن نظرية شاملة عن الحياة الاجتماعية مهمّاً في الأقلّ كأهمية تفسيراتهم المتباينة لطبيعتها (الحياة الاجتماعية). وكان انشغال النظرية القروسطية بالوحدة والنظام متجذراً في محاولتها تبرير السلطة الأرستقراطية وسط مجتمع قروسطي تسوده اللامركزية، والتمايز، والجماعية (Corporatism).

إن قبول التراتبية لم يَحُل دون النشاط المحلي اللافت، وشملت شبكة التفاعل الاجتماعي المعقدة مدى واسعاً من البشر خلال تلك الحقبة. وإن المنزلة الشخصية، وصراع الطبقات، والأعراف، والمراتبية، والتعاون الطوعي حددت بنية السجالات حول حقوق الجماعات وواجباتها التي كانت سمة دائمة في شؤون القرون الوسطى. وإن النظام الاجتماعي الريفي اللامركزي القائم لم يتح غير فرص محدودة للنشاط السياسي العام، لكن بنية المجتمع القروسطي كانت تقوم على مستويات مختلفة من الصراع والتعاون ضمن الجماعات المتنوعة وفي ما بينها. كانت المعايير المسيحية تخترق اختراقاً كلياً، أما القوى الأفقية المعقدة فقد ساعدت على تشكيل علاقات متداخلة في نظام اجتماعي يشترك في توجه ديني

(15) Otto Friedrich von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Translated with an Introduction by Frederic William Maitland (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987).

واحد[16]. وإن تطور المجتمع الوسيط تشكل بفعل صراع عنيف بين نزعات التمركز ونزعات التشظي السائدة فيه.

إن السلطة المتعاظمة للبابوية الرومانية، من جهة، والسلسلة المصاحبة من التجديدات اللاهوتية في القرن الثاني عشر أخذت بتعزيز وحدة الكنيسة القروسطية، وتسهيل دورها في تشكيل مجتمع مدني مسيحي موحد. وهناك ثلاثة معتقدات دوغمائية قروسطية ـ نعني سلطة البابا الكنسية الكلية، وأولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، ومنح البركة من خلال الطقوس المقدسة السبعة ـ عبّرت تماماً عن دعوى الكنيسة باستقلالها عن الدولة وأولويتها عليها. وقد أبرزت الحضارة التي نظمتها الكنيسة سطوة الكنيسة البابوية الشاملة لجهة ادعائها أنها تجسد المبدأ الذي ينتظم المجتمع الإنساني بأسره انتظاماً متسقاً[17]. كانت عملية تعزيز الكنيسة قد جرت بموازاة تطورات مماثلة في الميدان السياسي، إذ لم يمض كثير وقت حتى شرع الملوك بتحدّي دعوى الكنيسة بالتفوق المطلق.

ولئن وسمت المركزية والادعاءات بالشمولية جانباً مهماً من الحياة في العصور الوسطى، فإن القوى الاقتصادية الجبارة كانت أيضاً تعمل على تشظية التنظيم الاجتماعي، وتدفع إلى إنشاء زمر من الجماعات الزراعية الصغيرة المكتفية ذاتياً. فالانهيارات المنتظمة التي منيت بها التجارة جاءت مناقضة لما كانت تدعو إليه بإلحاح لا ينقطع

---

(16) Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984).

(17) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), chap. 5.

وفيه وصف ممتاز لتطور نظرية عضوية عن ترابط الكنيسة والدولة في القرون الوسطى.

كلٌّ من البيروقراطية الكنسية والبيروقراطية الدنيوية المتمركزتين. ومال الملوك إلى رؤية أنفسهم يتربعون على قمة هرم الولاءات الشخصية أكثر من كونهم نمطاً من الملوك الرومان أو البيزنطيين. وكانت القوة المحركة للتضامن الاجتماعي هي الإحساس العام بأن كلّ امرئ ينتمي إلى الجماعة المسيحية، ولكن كانت هناك طرق عديدة للتعبير عن معنى ذلك.

لم يستطع أبداً الاقتصاد الزراعي اللامركزي لتلك الحقبة أن يولد نظرية موحدة عن الدولة، تقوم بمعزل عن علم اللاهوت. فقد رسخت الحياة الريفية شبكات من العلائق الشخصية، وعزّزت مشاعر التضامن المحلي في تنظيم الحياة الاجتماعية، وطورت نظاماً أخلاقياً رفيعاً في الاعتماد على الذات والتعاضد المتبادل. وإن السلطة الأبوية (البطريركية)، والتابعية، والرفقة والتعاضد، والولاء والاحترام، ساعدت على بناء الحياة الاجتماعية في ظل غياب الأسواق الضخمة والدول المركزية. فما من سلطةٍ مركزيةٍ دنيوية تستطيع أن تنظم الحياة الاجتماعية اعتماداً على أساس عريض، وما من ادعاء بالسيادة الدنيوية يستطيع لبعض الوقت تحدّي ادعاء الكنيسة، وما من مدوّنة رسمية من القوانين العامة بوسعها أن تنافس دعاوى القساوسة والأساقفة. إن التأثيرات والقيم الدينية اخترقت كلَّ مسامات الحياة في العصور الوسطى. وإن التنظيمات أو المثل العليا المستقلة، التي يمكن أن تكسب الولاء بمعزل عن الكنيسة أو بالتعارض معها، لم تكتسب قوة كافية لكي تولد مراكز حيوية قادرة على إنتاج أو ممارسة نظرية مستقلة[18]. ولم تكن خلافات تلك الحقبة قائمةً حقيقةً بين

---

(18) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Translated by Olive Wyon; with an Introd. by H. Richard Niebuhr, Harper Torchbooks; TB71. Cloister Library (New York: Harper, 1960), vol. 1, p. 201.

الكنيسة والدولة بوصفهما سلطتين متمايزتين، بل كانت بالأحرى بين فرعين من المجتمع المدني المسيحي الواحد نفسه. إن الدمج التام بين الدين والسياسة لم يسمح بأكثر من مجادلات مقيدة حول سبل تنظيم نظام اجتماعي مسيحي موحد، وأي سلطة يلزم أن تحكم ميادينه المنفصلة. وفي ظلّ هذه الظروف، كان من المحال إنتاج نظرية عن المجتمع المدني متحررة من قيود الكنيسة.

إن تنظيم المجتمع القروسطي جعل من العسير أيضاً التنظير حول المجتمع المدني بصورة مستقلة عن الكنيسة. وحتى حينما كانت الكنيسة والدولة المتمركزتان تتصارعان من أجل قيادة العالم المسيحي، كان عليهما أن تعالجا مصالحهما وشؤونهما المحلية الضيقة. فكان الباباوات يشتبكون دوماً مع الأساقفة الذين كانوا يخشون على مراكز قوتهم ضد دعاوى السلطات الرومانية المتطفلة، وكان الملوك مقيّدين دوماً بمطالب الأمراء المحليين، ومطالب الأصناف الحرفية، والبلدات المستقلة. لقد كان التأثير السياسي للسلطة المحلية نافذاً خلال العصور الوسطى، وكان الحديث عن كيان سياسي مسيحي موحد سائداً رفقةَ بنية اجتماعية معقدة وهشّة في الغالب قائمة على الامتيازات والأعراف المحلية. وحتى حينما حشدت البابوية والملوك الدنيويون قواهم بشدة من أجل مركزة أجهزة الإدارة وشدّ لحمتها، فقد كان عليهم أن يتشاوروا ويتفاهموا مع رعاياهم التابعين ومع الهيئات المحلية. وكانت التنظيمات التشاركية تتشكل داخل كلّ من «الكنيسة والدولة». وتكاثرت في المجتمع القروسطي جماعات الرهبان، والأخويات الكنسية، والأصناف (النقابات) المهنية التجارية، والمجالس البلدية والمدنية، والجامعات، والتعاونيات، وظلت هذه على الدوام في سعي دؤوب لحماية استقلالها الذي ظفرت به بجهد جهيد. وشكّل نجاحُها في

هذا الأمر عائقاً قوياً، وإنْ يكن موقتاً، أمام المزيد من التمركز. ففي الكنيسة، لم يكن هناك تناقض يذكر بين دور البابا بصفته سيداً إقطاعياً ودوره بصفته قائداً عاماً لمجتمع كنسي. وفي الدولة، لم يكن هناك تناقض يذكر بين دور الملك بصفته سيداً إقطاعياً ودوره بصفته قائداً عاماً لمجتمع سياسي. وكانت السيادة معقدة ومشتتة، فكان كلُّ بارون، أو تعاونية، أو جماعة طريقة دينية سيدَ ميدانِه الخاص، حتى وإن كان الباباوات والملوك يتصارعون على قضية من سيقود المجتمع ككلّ.

إن الصراع الشهير بين البابا غريغوري السابع والإمبراطور الروماني المقدس هنري الرابع، خلال القرن الحادي عشر، ساعد على البت في العديد من القضايا التي شغلت بال مفكري القرون الوسطى. وكان البابا نقولا الثاني ـ مدعوماً بمطالبة حركة الإصلاح العظيمة التي قادها كلوني(*) (Cluny) بكنيسة روحية مستقلة عن السلطات الدنيوية ـ قد أسس مجمع الكرادلة في العام 1059، ومنحه السلطة الحصرية لانتخاب الباباوات اللاحقين. وعلى الرغم من أن الحكّام الدنيويين ظلوا يمارسون تأثيراً غير مباشر في شؤون الكنيسة، فإن خَلَفَ نقولا، الإسكندر الثاني، كان أول بابا منتخب من الهيئة الجديدة حصراً.

كان خَلَفُ الإسكندر، غريغوري السابع، هو الذي ترجم مطالب الكنيسة الثابتة بالاستقلال إلى «الخلاف الشهير حول تقلّد المناصب الكنسية». وسّع غريغوري ـ متأثراً تأثراً عميقاً بنظرة كلوني الصارمة للحياة الكهنوتية عندما كان يمثل موقع الكاردينال هلدبراند ـ

(*) صاحب حركة إصلاح دعم البابا نقولا الثاني مؤسس مجمع الكرادلة في العام 1059.

وسّع برنامج هذه النظرة في التجديد الأخلاقي والتمركز البابوي. واقتضى مطلبه في «حرية الكنيسة» إنهاء تقلّد المناصب دنيوياً؛ أي انتخاب رجالات الكنيسة وتعيينهم عن طريق السلطة الدنيوية. فأعلن في العام 1075 أن أيَّ شخص ينتمي إلى السلطة الدنيوية يجرؤ على تقليد القساوسة والرهبان المناصب سوف يواجه من الآن فصاعداً الحرمان الكنسي. وفي الحال، احتجّ على ذلك هنري الرابع رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ووليم الفاتح في إنجلترا، وفيليب الأول في فرنسا.

جاء ردّ الفعل الأقوى من ألمانيا، انطلاقاً، بوجه خاص، من أعضاء الكنيسة المضطلعين بمهمات الحكومة الإدارية، في مجرى التنافس مع المساعي البابوية للسيطرة على شمال إيطاليا. كان مرسوم غريغوري قد أثار مسألة الدور المناسب الذي يضطلع به ملك مسيحي في مجتمع مدني مسيحي موحد. هل كان للملك السلطة المطلقة على جميع رعاياه، أم أن بعضهم كان يتجاوب مع البابوية التي أعلن تكوينُها لمجمع الكرادلة استقلالَها عن الملوك؟ وجد هنري نفسه، الآن، مأموراً من البابا لكي يحوّل الإمبراطورية المقدسة إلى إمبراطورية دنيوية؛ ولكن لم يكن ليخفى على أحد أن قرار غريغوري كان مجرد خطوة أولى لكي تتقلد البابوية الصاعدة السلطة المطلقة على العالم المسيحي.

نجم عن ذلك تبادل ممضّ للرسائل، اتهم فيها البابا غريغوري الإمبراطور هنري بعدم احترام الكنيسة، وأبلغه بأن عصيان البابا هو عصيان لله. وقام الأمراء المحليون، التوّاقون إلى إضعاف الإمبراطور، بدعم روما. وردّ هنري بالإعلان عن عزل البابا غريغوري في رسالة شهيرة استُهلّتْ بما يأتي: «من هنري الملك، لا بالاغتصاب، بل بقضاء إلهي ورع، إلى هلدبراند، الذي لم يعد الآن البابا، بل راهب

مزيّف». ومن المفارقات أن الأساقفة الألمان، على العكس من موقف الأمراء، ائتلفوا في وورمز (Worms) وأعلنوا دعمهم لهنري والاستقلال عن روما. فردّ غريغوري بالحرمان الكنسي لهم وللإمبراطور، وبتحرير رعايا هنري من بيعة الولاء المبرمة له. وفي أعياد الميلاد من العام 1076، كان رجالُ الدين يدعمون الإمبراطورَ، والنبلاءُ الكبارُ يدعمون البابا.

إن ثورة الأمراء التي تلت ذلك أجبرت الإمبراطور هنري على التوصّل إلى التصالح مع البابا غريغوري. ففي الحدث الأشدّ إثارةً في ذروة العصور الوسطى، رحل الإمبراطور إلى قلعة البابا المنزوية في كانوسا (Canossa)، ووقف حافيَ القدمين في الثلج لثلاثة أيام في كانون الثاني/ يناير من العام 1077. فجاء غفران غريغوري ليسم الموقع الأعلى للسلطة البابوية بميسمه، لكن الخلاف على تقلّد المناصب استمرّ مدة خمسين عاماً أخرى، حتى سمحت اتفاقية وورمز بالتقليد البابوي للأساقفة مناصب عليا في حضور حكّام دنيويين. ولئن تسلّم الآن رجال الدين مناصبهم من السلطات الكنسية حصراً، فإن الملوك ظلوا قادرين على التأثير فيهم بإقطاعهم الأراضي ومنحهم مكاسب دنيوية أخرى. كانت السلطة البابوية تتعزز نوعاً ما، غير أن التأثير الأكبر للاتفاقية كان في ضبط العلاقة بين فرعي مجتمع مدني موحد، هما الدنيوي والديني، بطريقة تقوّي الأمراء المحليين وتعجل في انقسام الإمبراطورية وضعفها.

إن انتصار غريغوري على هنري شجع روما لكي تؤكد سلطتها الحصرية على العالم المسيحي. وعندما استمرت الكنيسة في مركزة تنظيمها وفكرها اللاهوتي، تخلّى الحزب البابوي فعلياً عن التسوية التي أجراها غيلاسيوس وطالب بأن تُعَدَّ التدابير السياسية كلها جزءاً من التنظيم الكنسي. لعل الله قد شاء فصل الميدانيْن وإقرار الدولة

الدنيوية، ولكنها لن تحوز السلطة الزمنية على التخويل والتفويض الإلهيين بتوسط الكنيسة. وتحتاج الدولة، وهي المتأصلة في الخطيئة والموسومة بالعنف، إلى سلطة الكنيسة المقدسة. كانت النظرية العامة للكنيسة الغريغورية هي أن الإمبراطور وجميع الحكّام الدنيويين الآخرين يتلقون مناصبهم من الله بالوساطة، ولكنهم يتلقونها من البابا من دون توسط، البابا الذي يؤدي دور ظل الله في الأرض، ذلك أن يسوع قلّده كلا السيفين من خلال بطرس. يحتفظ البابا بالسيف الزمني [السلطة الزمنية]، ولكنه يقلده للملوك والأمراء شريطة استخدامه في خدمة الكنيسة وتحت وصايتها. إن الشرعية التي تمنحها الكنيسة تتطلب خضوع الدولة للنظام الكنسي في كلّ الأمور، وفي الأوقات كلها.

مال حزب الإمبراطور، في مواجهته مزاعم بابوية صارمة، إلى الاقتناع بمبادئ غيلاسيوس التقليدية، كما أنه خاض جدلاً مؤداه أن الكنيسة والدولة تتحركان في اتجاه واحد، وتعملان بوصفهما هيئتين. وسيطالب لاحقاً وليم الأوكامي (William of Occam)، ومارسيليوس البادوي (Marsilius of Padua)، ومفكرون آخرون، بموقع مستقل للسلطة الزمنية لا يستند إلى تفويض البابا. وبحسب موقفهم هذا فإن كلاّ من «عالم الإمبراطورية وعالم المقدس» يستقي وجوده مباشرة من الله ولا يستند إلى الكنيسة. ومنح منظرون آخرون قدراً معيناً من الاستقلالية للكنيسة، بيد أنهم ظلوا يطالبونها بالاقتصار على القضايا الروحية الخالصة. وفي النهاية، اعترف أغلبهم بأن تفوق الروحي على الزمني كان له مغزى مؤداه أن للكنيسة الغلبة في أغلب حالات الصراع المستحكم مع ملك مسيحي.

لكن تمركز النظام الملكي والبابوي أرغم منظري العصور الوسطى على التخلي عن زعم آباء الكنيسة وأوغسطين بأن الدولة

كانت مجرد علاج قسري للخطيئة. وأتاح هذا الأمر إمكانية فهم أدقّ لمجتمع مدني آخذٍ بالتعقيد. وأتاحت العودة المهمة إلى أرسطو، في القرن الثالث عشر، إمكانية اعتبار السياسة شيئاً أكثر من ناقوس ينذر بالشؤم ليذكرنا بالخطأ الذي لا يوجد إلاّ بسبب الطبيعة المنحطّة للجنس البشري. ولأول مرة منذ سقوط روما، أضحى بالإمكان الشكّ بأن المجتمع السياسي خير إيجابي، حتى بصورة محدودة. إن التركيز الحصري على الجماعة الدينية - السياسية الموحدة أخلى مكانه شيئاً فشيئاً أمام الإمكانات الأخلاقية التي ينطوي عليها النشاط السياسي الدنيوي في مجتمع مدني مسيحي.

إن عمل توما الأكويني واحد من المنعطفات في هذا المشروع الهائل. فحين وصل الأكويني إلى باريس للدراسة مع العالم العظيم ألبرت الكبير (Albertus Magnus) في العام 1245، كان تدفق العلم العربي ـ الأرسطي يثير ردّ فعل عنيف داخل الكنيسة. وكان المؤمنون المسيحيون يواجهون أسئلة ملحّة تثيرها العقلانية العلمية. وفي الوقت نفسه، كانت الأهمية المتعاظمة للمراكز الحضرية، والتوسع البطيء للأسواق، يضغطان بقوة على الازدراء التقليدي للعالم الذي هيمن هيمنة جدّ مكينة على التفكير المسيحي منذ عهد أوغسطين. وتطلّب جهد الأكويني لتأسيس لاهوت مسيحي شامل أن يكون العقلُ رفيقاً للوحي، والقانونُ الطبيعي مدمَجاً بالأخلاقية الكاثوليكية. فلقد كانت المؤسسات كلها وميادين النشاط البشرية تخضع لمعيار مسيحي في الحياة غمر مجتمعاً مدنياً طبقياً وتراتبياً. فهناك مراتب مختلفة يخدم بعضها بعضاً، في بنية يشدّها قانون مطلق ومتماسك مستمد من الطبيعة. ربطت نظريةُ توما الأكويني عن الحضارة المسيحية برباط وثيق إدراكَ الاختلافات المتنوعة المتأصلة في خليقة الله بتراتبية أرسطية للغايات التي تشدد على التقدم باتجاه مثل أعلى إلهيّ،

ونزعت إلى التقليل من أهمية أفكار أوغسطين عن السقوط. وإن النظرية الموحدة التي نجمت عن ذلك لا تفترض أنه كان للكنيسة أسس مختلفة عن مؤسسات العالم الأخرى، غير أن توما الأكويني تناول مشكلات منفصلة من وجهة نظر مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأساسية. فصار المجتمع المدني المسيحي الآن نظاماً عضوياً مؤلفاً من مجموعات وطبقات اجتماعية مختلفة ضمن الكنيسة وخارجها، يوحدها حبُّ الله، وتسير على هدي هدفها المشترك في تحقيق الخلاص.

دلّ الجهد المبذول لإيجاد مكان للعقل دلالة قاطعة على أن الموقف الأخلاقي المتعلق بالشؤون الإنسانية موقف لم يقض عليه الوحي. وإن وجود قيم سامية لا ينفي وجود ميادين أدنى، لها مع ذلك دور محدد تؤديه، وربما يمكن تنظيمها بأشكال من الفهم ملائمة لها. فلا الخطيئة ولا الخلاص يبطلان الأعمال الإنسانية. لقد سار الأكويني على خطى أرسطو في اشتقاق الدولة من الطبيعة الإنسانية، وبذلك استخلص تبريراً قوياً للمجتمع المدني. فلم تعد الدولة مؤسسة حددها الله باعتبارها نتيجةً للخطيئة وعلاج لها، إنما هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، وهي تقوم بخدمة الله بمعنى إيجابي على نحو مباشر. كان الأكويني ـ ضمن حدود النظرة المسيحية للعالم ـ مستعداً لإجراء تسوية بين المفاهيم الكلاسيكية والمفاهيم المسيحية عن المجتمع السياسي. وقد وافق أرسطو على أن المدينة هي أعلى وأشمل رابطة كوّنها العقل الإنساني:

والآن، ما دام يجب على العقل الإنساني ألاّ ينظم فقط الأشياء التي يستعملها البشر، وإنما أيضاً البشر أنفسهم، الذين يحكمهم العقل، فهو يتبع في الحالتين مساراً من البسيط إلى المعقد: ففي حال الأشياء التي يستعملها البشر عندما يبني هؤلاء، مثلاً، سفينة من

الخشب وبيتاً من الخشب والحجر: وفي حال البشر أنفسهم عندما تنظِّم، مثلاً، مجموعة منهم لكي تكوّن مجتمعاً معيناً. وما دامت هذه المجتمعات على مراتب ومنازل، فإن المرتبة الأعلى هي مرتبة للمدينة التي نُظِّمت لإشباع حاجات الحياة البشرية. ولذلك، فإن المدينة هي المجتمع الأكثر كمالاً من بين سائر المجتمعات البشرية. ولأن الأشياء التي يستعملها الإنسان نُظِّمت من أجل غاية تخصّ الإنسان، غاية هي أسمى من الوسائل، فإن ذلك الكلّ الذي هو المدينة هو لهذا السبب أسمى بالضرورة من أي كلٍّ آخر يمكن أن يعرفه العقل البشري ويشكّله[19].

لقد تمّ التعبير عن المجتمع المدني - في مستواه الأعلى، المستوى الذي استقى منه معناه الأساسي - بوصفه الحياة السياسية الشاملة لـ «المدينة» بحسب أرسطو. والنظام السياسي هو الشكل الأعلى للتجمع البشري لأنه من عمل العقل، ولأنه يتوخى إشباع الحاجات البشرية، ويخلق إمكانية الحياة على نحو أفضل. كان إدراك توما الأكويني المهم للتعدد والاختلاف ينطوي دائماً على حدود لنزعته الأرسطية المتنصّرة. أما إنقاذه العقلَ من قبضة أوغسطين فقد مكّنه من إرجاع السياسة إلى موقع الصدارة النظرية بشكل لم تعهده منذ قرون. وما دامت المدينة هي «الأكثر أهمية من بين الأشياء التي يكوّنها العقل، ذلك لأن المجتمعات البشرية الأخرى كلها نُظِّمت من أجلها»، فإن علم السياسة هو العلم الأنبل والأهم من بين العلوم التطبيقية كلها، ويجب أن يقوم بتوجيه العلوم الأخرى «بقدر ما يعنى

(19) Thomas Aquinas, «Commentary on the Politics,» in: Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, with the Collaboration of Ernest L. Fortin, Cornell Paperbacks. Agora Paperback Editions (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963), p. 299.

بالخير الأسمى والكامل للشؤون البشرية»[20]. فيترتب على ذلك أن العديد من الأشكال الثانوية للتجمع البشري التي غطّت مشهد الحياة في العصور الوسطى بلغت ذروتها في النظام السياسي؛ ذلك أن:

«الكلّ له الأسبقية الطبيعية على الأجزاء، حتى لو كانت الأجزاء أسبق من حيث النشوء. لكن الأفراد من البشر مرتبطون بالمدينة ككلّ مثلما ترتبط أعضاء الإنسان بالإنسان. والسبب هو أنه مثلما لا يمكن لليد أو القدم أن توجدا بمعزل عن الإنسان، كذلك الإنسان أيضاً لا يمكن أن يعيش وحده مكتفياً بذاته عندما ينفصل عن المدينة.

والآن، لو حدث أن أحدهم كان غير قادر على المشاركة في المجتمع المدني بسبب من انحراف يعانيه، فإنه يكون أسوأ من الإنسان، بل هو وحش إذا جاز التعبير. ومن جهة أخرى، إذا كان غير محتاج لأيٍّ كان، وهو مكتفٍ بذاته إذا جاز التعبير، فإنه أفضل من الإنسان، لأنه إله، إذا جاز التعبير. ولذلك يظلّ صحيحاً، استناداً إلى العقل، أن المدينة لها الأسبقية طبيعياً على الفرد الواحد»[21].

استهلّ توما الأكويني إمكانية أن تقوم السياسة بخدمة الأهداف الأخلاقية العامة. وقد أكّد أن الحياة الاجتماعية والسياسية هي أمر جوهري للشرط الإنساني بحد ذاته، ولم يعد بالإمكان فهمها باعتبارها عاقبة مشؤومة للسقوط. ينتج من ذلك أن المجتمع المدني - بضمّ الجماعة السياسية لدى أرسطو والجماعة المسيحية الأوسع - أمر طبيعي بالنسبة للبشرية. وحتى لو لم يرتكب الإنسان الخطيئة، فإن هناك حاجة لنشاط منسّق وموجّه نحو الصالح العام. وكما أن «من الطبيعي للإنسان العيش في المجتمع، فمن الضروري وجود بعض

---

(20) المصدر نفسه، ص 300.

(21) المصدر نفسه، ص 311.

الوسائل بين البشر التي يمكن بها حكم المجموع. لأنه حيثما يكون هناك بشر يعيشون معاً، وكلّ واحد منهم يرعى مصلحته الخاصة، فإنهم ينقسمون ويتفرقون ما لم تكن ثمة هيئة نافذة ترعى كلّ ما يتعلق بالمصلحة العامة»[22]. لقد وهب اللهُ العقلَ للإنسان لكي يوجّه أفعالنا، وإن عقلنا، لا خطيئتنا، هو الذي يهدينا إلى العيش مع الآخرين في تجمّع سياسي[23].

إن المجتمع المدني شرط ضروري للحرية أكثر من كونه تعبيراً عن خيبة الله، أو وسيلة لإنفاذ العقاب الإلهي على الخطيئة. أما الخطيئة فهي تبرير للرقّ، والظلم، والحرب، والقانون الجنائي، وصور العقاب الصارمة الأخرى كلها في الحياة المادية. غير أن الخطيئة لا يسَعُها تسويغ المجتمع السياسي المتأصل في الطبيعة البشرية، فهذا المجتمع سياسي يقوم بتأدية أغراض أسمى من تلك التي يؤديها القهر. وحتى الدولة الوثنية أو غير المسيحية تتمتع بمضمون أخلاقي معين، وهذا موقف حال دون قيامه اتهامُ أوغسطين لمثل هذه الدول بأنها دول نجمت عن اقتراف الخطيئة. نقلت التومائية (Thomism) السياسةَ بعيداً عن المفهوم الأوغسطيني الأحادي لتدبير فعل الفداء بأمر من الكنيسة. ولما باتت السياسة الآن وظيفة الطبيعة البشرية فقد أصبحت جزءاً من تدبير أمور الخلق، وإنها ستظل ضرورية حتى لو لم تُرتكب الخطيئة، ويجعل الفداء ضرورياً. ولئن رأى التراث الأوغسطيني أن المجتمع المدني مجتمع عرفي كلياً مرتبط ارتباطاً ضرورياً بالكنيسة، فإن تصور توما الأكويني للمجتمع

---

(22) Thomas Aquinas, «On Kingship,» in: Dino Bigongiari, ed., *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas; Representative Selections*, Hafner Library of Classics; no. 15 (New York: Hafner Pub. Co., 1953), pp. 175-179.

(23) المصدر نفسه، ص 176.

المدني، بوصفه نظاماً سياسياً لجماعة مسيحية، أتاح له استقلالاً محدوداً.

غير أن توما الأكويني كان لاهوتياً، ولم يستطع في النهاية أن يكون قريباً من أرسطو قرباً وثيقاً. فالدولة بحسب، فهمه، يمكن أن تكون أكثر من مجرد علاج جزئي للخطيئة كما هو الحال لدى أوغسطين، ولكن ينبغي إخضاعها لخطة الله للجنس البشري التي بيّنتْها الكنيسة. فمراحل التاريخ البشري كلها وأشكال التنظيم الاجتماعي البشري كلها ترتكز على علاقة الإنسان بالله إذا كانت تريد تحقيق قدراتها الكامنة. إن المعنى الأساسي لأي مؤسسة إنسانية يجب أن يوجد في تطابقها مع القانون الأخلاقي الإلهي الكلي. حاول توما الأكويني أن يحرر العقل من تقييدات الإيمان، لكنه انتهى إلى جعله مَلَكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الإلهي الأبدي. أما اختلافاته المهمة مع أوغسطين فلا يمكن أن تطمس اتفاقهما الرئيسي على أن الجهود الخاصة للكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون شرطاً كافياً للحياة الصالحة. قد توجد دول وميادين عديدة للنشاط الإنساني، غير أن هناك كنيسة واحدة فقط. كان توما الأكويني يعمل ضمن حدود مفهومة جيداً، وفي النهاية كان عليه أن يعدّ المجتمع المدني جزءاً من تراتبية تخضع للكنيسة أساساً. وكان على الإحياء الكامل للإرث الكلاسيكي أن ينتظر مجيء منظرين راغبين في مواجهة سلطة الكنيسة من خارجها مباشرة.

الانشقاقات المبكرة

على الرغم من المساومة غير الكاملة التي طرحها توما الأكويني، استمر النزوع إلى تحويل السيادة السياسية (Regnum) من فرع للجماعة المسيحية إلى هيئة جماعية مستقلة للدولة، وبقي هذا

النزوع يجد عداءً مستحكماً في دعاوى البابوات بأنهم يجب أن يشرفوا على الجماعة بكاملها؛ غير أن التاريخ كان قد بدأ بقلب ظهر المجنّ لروما. فقد خطا دانتي أليجيري (Dante Alighieri) خطوة مهمة نحو إرساء مفهوم للمجتمع المدني لا يستند إلى سلطة الكنيسة، غير أن أطروحة مارسيليوس البادوي التي رأت أن مصالح المجتمع كلها يمكن حصرها داخل حدود الدولة الدنيوية هي التي سبقت نظريات المجتمع المدني الحديثة.

عمل دانتي ضمن حدود فكرة غيلاسيوس القائلة بوجود ميدانين، لكن انتباهه كان منصبّاً مباشرة على استعادة السلام المدني الذي عطّلته الكنيسة بتطفّلها في الشؤون الإيطالية، وادعاءات البابوات بالحصانة الكنسية إزاء سلطة الدولة. فقد اعتبر هذه التعديات على واجبات الميدان السياسي مسؤولة عن تقويض التوازن الذي رسم حدود مجتمع مدني مسالم على نحو معقول. تطلّع دانتي إلى نظام ملكي مركزي قوي يمثل إمبراطورية الله الكلية، ويأخذ على عاتقه حصراً المسؤولية عن الشؤون الزمنية. إن صاحب السيادة هو وحده، من دون غيره، من يملك كلّ ما من شأنه إحقاق العدالة، لأنه لن يغويه تحويل الدولة إلى خدمة أغراضة الخاصة.

على الرغم من نزعة دانتي الغيلاسيوسية، فقد كان اهتمامه يتعدى السجال المألوف بصدد الكنيسة والدولة. فالبشر يكافحون من أجل أهداف عديدة، وهم يعيشون في روابط متنوعة، لكنهم يحتاجون إلى السلام ليحيوا حياة لائقة مهما كان مستوى تنظيمها. ولا يمكن لشيء أن يقدم لنا العون سوى حكومة واحدة، لكي نحقق ما تنطوي عليه روابطنا الزمنية التكميلية من إمكانات أخلاقية[24]. إن

(24) Dante Alighieri, *On World-Government*, Translated by Herbert W. Schneider (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949), pp. 9-10.

الحكومة العالمية (World-Government) التي تطلّع إليها دانتي «يجب أن تكون مفهومة، بمعنى أنها تحكم البشرية على أساس ما نشترك فيه جميعاً، وأنها تقود الجميع نحو السلام بقانون عام»[25]. وإن وجود إرادة واحدة توجه الجميع هو الشيء الوحيد الذي يضفي معنى على تنوع الغايات البشرية. فالملك يخدم الله لأنه هو فقط من يستطيع «حمل البشر على الخضوع لنظام واحد من القبول والرفض»[26].

ما دام الإمبراطور والبابا يمثلان «نوعين مختلفين من السلطة» التي لا يمكن المساس بها، فإن السلطة الزمنية للإمبراطور تتنزّل مباشرة من الله من دون توسط الكنيسة»[27]. وقائد الدولة مستقل عن الكنيسة، لأن «السلطة، بالنسبة للحكومة العالمية الزمنية، يجب أن تأتي مباشرة، وبلا وسيط، من المصدر الكليّ للسلطة الذي، رغم أنه يتدفق خالصاً من منبع واحد، يجري في قنوات عديدة بفيضٍ من خيراته»[28]. غير أن دانتي كان على معرفة بحدود محاججته. وبقدر ما رغب في تأسيس بنية سياسية واحدة وشاملة لا تعلو عليها أي سلطة زمنية أخرى، رأى أن الإمبراطور الكلي لا يستطيع أن يلمّ بكل تفصيلات الحياة الإنسانية. فللروابط المختلفة خصائصٍ محددة، وهي تتطلب قوانين خاصة. والملك يحكم الأفراد، والأُسر، والمدن، والدول، غير أن لكلّ واحد منها طبيعته الخاصة وغايته الخاصة، ويجب تنظيمه طبقاً لذلك. وإذا «كان يمكن حكم البشر بحاكم أعلى واحد أو حاكم عالمي»، فإنه ليس من الخطأ القول إنّ «كلّ تنظيم

---

(25) المصدر نفسه، ص 20.

(26) المصدر نفسه، ص 68.

(27) المصدر نفسه، ص 52-80 و71-73.

(28) المصدر نفسه، ص 79.

لكلّ مدينة لا يمكن أن يأتي من الحكومة العالمية مباشرة، لأنه حتى القوانين البلدية تكون أحياناً قاصرة وبحاجة إلى تعديلات . . . فللأمم، والدول، والمدن قضاياها الداخلية الخاصة التي تقتضي قوانين خاصة»[29].

إن مسعى دانتي لاستقاء مبدأ موحد مفرد يمكن به استيعاب التعدد أفضى به إلى نظرية عن الحكومة العالمية، التي هي «مهمة جميع البشر بوصفهم جمعاً منظماً، مهمة لا يستطيع إنجازها إنسان واحد، أو عائلة، أو حارة، أو مدينة، أو دولة»[30]. غير أن هذا الطرح إنْ هو إلاّ أمل معقود على المستقبل ولا ينطبق إلاّ على القضايا الدنيوية. إن الميدان الزمني والميدان الديني كان ينبغي أن يتعايشا. وبنو البشر يتوقون إلى سعادتين: واحدة على الأرض والأخرى في السماء. والأولى متاحة من خلال الفضائل الأخلاقية والفكرية، وهي منطقة خاضعة للسلطة الدنيوية، بينما بلوغ الأخيرة يتحقق عبر اللاهوت، وهي منطقة مقصورة على السلطة الكنسية. وبطريقة غيلاسيوسية حقيقية، اعتقد دانتي بأن الخطين المتوازيين للتنظيم يخضعان أساساً الى الله وليس إلى بعضهما بعضاً[31]. إذ يمكن تضمين الشؤون الزمنية ضمن الإطار الشامل الواحد للدولة. وأما القضايا الدينية فتبقى من شؤون الكنيسة.

كان لدانتي خصوم ألدّاء، ذلك أن الغيلاسيوسية كانت تحت ضغط متعاظم من روما خلال القرن الثالث عشر، فقد واصل البابا إنوسينت الثالث (Innocent III) والبابا إنوسينت الرابع (Innocent IV)

---

(29) المصدر نفسه، ص 20.

(30) المصدر نفسه، ص 6.

(31) المصدر نفسه، ص 77-80.

الإعلاء من مقام السلطة البابوية، وادعاء السلطة على مجالات الحياة الدنيوية آخذ بالاتساع، لكن «المرسوم البابوي» (Unam Sanctum) الشهير الذي أصدره البابا بونيفيس الثامن (Boniface VIII) في العام 1302 دفع بالنزاع إلى أشدّ مراحله تطرفاً بالنسبة للسلطة البابوية. وكردّ فعل على سعي إدوارد الأول (Edward I) ملك إنجلترا وفيليب الجميل(*) (Philip the Fair) ملك فرنسا لفرض ضريبة على الأملاك الكنسية، أعلن بونيفيس أن الدولة لا يسعها أن تقيّد الكنيسة بأي حال. وقد طرح «المرسوم البابوي» ـ باعتباره أشد زعم متطرف من مزاعم القرون الوسطى بشأن السيادة البابوية ـ أن لا خلاص خارج الكنيسة الرومانية، وأن «كلّ مخلوق بشري خاضع للبابا الروماني». قَبِلَ بونيفيس فكرة ثنائية الميدان البشري نظرياً، لكنه أصرّ على أنه إذا استخدمت الدولةُ السيفَ الدنيوي، فإن ذلك لن يكون مشروعاً إلا إذا خضعت إلى رأي الكنيسة. إن السلطة الروحية هي الحاكم على السلطة الزمنية، ولا يمكن أن يحاكمها أحد إلاّ الله. والمجتمع المدني إنما هو شيء من خلق الكنيسة.

مثّلت صياغة بونيفيس نقطة الذروة في حياة السلطة الكنسية القروسطية، وكانت هذه الصياغة قد تأثرت تأثراً مباشراً بغيل روما(**) (Giles of Rome) أقرّ كتاب **في السلطة الكنسية** (*On Ecclesiastical Power*)، المكتوب في العام 1301، بوجود السلطتين، وأقرّ بأنه ينبغي ألا أن تستخدم الكنيسة السيف. ولكن حتى لو كانت

(*) فيليب الجميل (1268-1314)، ملك فرنسا الذي دخل في نزاع مع الكرسي الرسولي واستقلّ عنه. كما ألغى رهبانية فرسان المعبد وصادر أملاكهم.

(**) ولد في روما بين عاميْ 1243 و1247. من العلماء الغزيري الإنتاج والمؤثرين في نهاية القرن الثالث عشر. كان لاهوتياً مدرسياً، وفيلسوفاً، ومنطقياً، ورئيس أساقفة. أدّى دوراً أساسياً في الأحداث السياسية لعصره.

الدولة تنظم شؤون العالم، فإن للكنيسة السلطة العليا المطلقة وغير المحدودة على الأشياء كلها على الأرض، لأنها الحارس الأخير لمعنى حياة المسيح[32]. كانت الكنيسة تدّعي كامل السلطة والتشريع على مجالات المجتمع المدني كلها. وكان جلياً بالنسبة لغيل (Giles) وبونيفيس أن «السلطة والحكم الدنيوي يجب أن يطيعا ويخدما السلطة والحكم الروحي. . . لأن الحكم الدنيوي جزئي، ولأنه يدير ويدبّر القضايا المادية، ولأن هذه السلطة الدنيوية لا تبلغ ما هو أفضل ولا تناله على نحو بالغ الكمال كما تفعل الأخرى»[33]. إن السلطة الزمنية تخدم السلطة الروحية كما يخدم الأدنى الأعلى، وكما يخدم الجزئي الكلي. وإذا كان الإغريق والرومان عملوا على مفهوم مسيّس عن الكلي، وفكروا بالمجتمع المدني كمجتمع منظم سياسياً، فقد استندت الجماعة المسيحية القروسطية لدى غيل على رؤية دينية وكنسية.

أخيراً، حسمت هذه الخلافات النظرية مثلما تُحسَم غالباً: أي بالسلطة السياسية والسيف. ردّ فيليب على الادعاء المتطرف لبونيفيس بإرسال جنوده لإلقاء القبض عليه. ثمّ عاجل الموت البابا بونيفيس، فأعيد الخلاف إلى مجمع الكرادلة الذي ردّ على الضغط الفرنسي الشديد بانتخاب بابا قام على الفور بنقل مقرّه إلى أفينون، وبدأ «الأسر البابلي»[*] للكنيسة الذي استمر قرناً من الزمان. أثارت مزاعم البابوية أيضاً اعتراضات نظرية جدية، وقاومها الراهب الدومنيكاني جون الباريسي (Dominican John of Paris) بالدفاع عن السلطة

---

(32) Giles of Rome, «On Ecclesiastical Power,» in: Lerner and Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p. 329.

(33) المصدر نفسه، ص 396.

(*) بدأ ما يسمى بالأسر البابلي من العام 1309 إلى 1378.

المستقلة للإمبراطور. قد تكون الكنيسة مجتمعاً كاثوليكياً عاماً، لكن الروابط السياسية المستقلة وُجدت قبل المسيح. إنها متأصلة في الطبيعة الإنسانية، تلك التي جبلها الله ووهبها مكانة أخلاقية مستقلة. إن المجتمع المدني مجتمع طبيعي، وكان دائماً سمة لبني البشر المتوطنين، كما أنه جوهري لرفاه الإنسان. والحكومة لا تستمد سلطتها من الكنيسة، وهي ليست بحاجة إلى أن تخضع لها. والتنظيم الكنسي، تبعاً لذلك، لا يمكن أن يقوم بأداء دور نموذج تحتذي به الدولة. وقد يخضع القساوسة طُرّاً إلى زعامة البابا. لكن التنوع في الشؤون الإنسانية، ووجود المِلْكية الخاصة يبيّنان سبب عيش بني البشر في ظلّ صنوف شتى من الأشكال السياسية[34]. كان جون الباريسي راغباً في قبول قسم من مزاعم بونيفيس، غير أنه لم يكن مستعداً لأخذها إلى النتيجة التي خلص إليها البابا. وقد تكون السلطة الروحية أسمى من سلطة الدولة نظراً للغاية العليا التي تتوخاها، بيد أن هذا لا يعني أن تخضع إحداهما إلى الأخرى على الأرض. «فلئن يكن القسّ أسمى من الحاكم جلالاً وخطاباً بإطلاق، فلا يعني هذا ضرورةً أنه يعلو عليه في كلّ شيء»[35]. وحتى لو خضع ملك فرنسا المسيحي للسلطة الروحية للبابا لكونه مسيحياً، فهذا لا يعني أنه يخضع للسلطة الزمنية للبابا لكونه ملكاً.

مهما بدت هذه المحاججات متماسكةً، فإن العلاقة بين الكنيسة والدولة في العصور الوسطى كانت متقلبة دوماً. وأكثر الأشياء التباساً كان دور العلاقة المتحولة أبداً بين الميدانين الديني والدنيوي، لكن اللايقين المتأصل في النظريات نفسها أدّى دوراً مهماً. وكانت

(34) John of Paris, «On Kingly and Papal Power,» in: Lerner and Mahdi, eds., Ibid., pp. 411-412.

(35) المصدر نفسه، ص 413.

الغيلاسيوسية الحجر الأساس لكل المحاججات في تلك الحقبة، لكنها لم تدّعِ أبداً أنها تحلّ مشكلة الحدود بين هذين الميدانين في إطار ما اتفقَ على تعريفه بأنه مجتمع مدني مسيحي واحد. وفي أحسن الأحوال، قامت الغيلاسيوسية بتوفير إطار عام يمكن للكنيسة والدولة أن تخوضا، ضمنه، النزاعات بصدد مسؤولياتهما، وسلطاتهما، وعلاقاتهما. وحُسم النزاع أخيراً لصالح الدولة القومية بسبب التطورات الاقتصادية والسياسية أكثر منها بسبب وضوح نظري مكتشف حديثاً.

كان مارسيليوس البادوي هو الذي توقع نهاية تقاليد العصور الوسطى برمتها. فقد شرع، مثل دانتي وآخرين، بأن أنحى باللائمة على البابوية بسبب الفساد، والحزازات الفئوية، والعنف المستشري في شمال إيطاليا. في الحقيقة، حاول كتاب **مدافع عن السلم**(*) (*Defensor Pacis*) أن يعالج الشرور الناجمة عن التعديات البابوية في الميدانيْن الروحي والزمني، وأن يتقصى عواقبها الوخيمة على السلم المدني. بيد أن مارسيليوس ذهب إلى أبعد من اهتمام دانتي بمتطلبات النظام الكلي. فبدأ بالحاجات الإنسانية الأهم وتطلع إلى أن تنظم الدولة المجتمع المدني حتى يتمكن الناس من العيش المشترك بسلام. وقد مكّنه هذا التوجه من تثبيت دعائم محاججة أكثر تأثيراً مما أنتجته القرون الوسطى ضد روما.

(*) وهو كتاب فيلسوف السياسة الإيطالي مارسيليوس البادوي. وهو أحد الكتب الأساسية في النظرية السياسية خلال العصور الوسطى، كُتب في باريس بين عاميْ 1320 و1324. انتقد فيه السياسة البابوية، وبعد أن ذاعت شهرة الكتاب، هرب إلى بافاريا، إلى بلاط الملك لويس الرابع، فاتهم لاحقاً بالهرطقة. طبّق في كتابه هذا مبادئ أرسطو عبر تبني مفهوم دنيوي للدولة. ومن هنا دعوته لتقويض سلطة الكنيسة.

لا يمكن «للمجتمعات المدنية» ـ بوصفها مجتمعات ذات روابط منظمة سياسياً وأكثر سَعَةً من العائلة ـ أن تصبح مجتمعات كاملة ومكتفية ذاتياً كما أرادها الله من دون وجود السلام[36]. فالبشر يحيون نوعين من «الحيوات» الخيّرة»؛ الحياة الزمنية والكونية والحياة الأبدية السماوية. والمجتمع المدني هو منزل الحياة الأولى، وهو يشمل المدى التام لحياتنا على الأرض[37]. ولكونه وُجِدَ أصلاً من أجل الحياة، فإنه يتشكل من الفصل في النزاعات، وحبس المخالفين ومعاقبتهم، وحماية ما هو مشترك، والإعلاء من قيمة عبادة الله وتمجيده[38]. أما حياة الكنيسة فمتضمنة ومحددة بالمؤسسات السياسية لمجتمع مدني دنيوي.

كان جوهر موقف روما هو ادعاء البابا أنه الحارس المطلق للغايات الإلهية المقدرة التي تحكم الحياة. غير أن مارسيليوس أنكر أن تكون للغايات الخارجية أيّ صلة بالتنظيم السياسي، وأصرّ على وجوب استبدالها باهتمامات آنية تتعلق بتشكيل شؤون العالم. إن المجتمع المدني يجد منبعه في المبدأ الأساسي للرابطة الإنسانية، وهو «إن جميع بني البشر يرغبون في كفاية العيش، ويتجنبون العكس»[39]. وكانت مقتضيات الاستقرار والعقل هي المعايير الوحيدة التي يمكن بها تنظيم شؤون العالم، وقد كان هذا يعني أن الكنيسة كانت مجرد مؤسسة بين أخريات. وبينما كانت النظرية التقليدية القروسطية ترى وجود ميدانين، دنيوي وديني، كان يجب التنظير في

---

(36) Marsilius of Padua, «The Defender of the peace,» in: Lerner and Mahdi, eds., Ibid., pp. 445-446.

(37) المصدر نفسه، ص 449.

(38) المصدر نفسه، ص 449-450.

(39) المصدر نفسه، ص 479.

علاقتهما، رأى مارسيليوس ميداناً واحداً يخضع المهمة الكهنوتية في المجتمع المدني إلى المقتضيات السياسية للدولة. فالكهنوت ليس سوى عنصر من عناصر المجتمع المدني لا أكثر ولا أقل. وما دام هدف مارسيليوس وضع حدٍّ لمزاعم الكنيسة التي برهنت على أنها عائق كبير أمام السلام، فقد واصل وضع نظرية عن الحكومة الجمهورية التي تعترف بأن «البشر ينخرطون في المجتمع المدني لكي يتحصّلوا على ما هو نافع ويتجنبوا العكس. ولذلك، فإن تلك الأمور التي يمكن أن تؤثر في تحصيل المنفعة للجميع، وإلحاق الأذى بهم، يجب أن يعرفها البشر ويسمعونها؛ إذ يمكن أن يكونوا قادرين على نيل النافع وتجنب العكس»[40].

يعيد مارسيليوس صياغة كامل السجال بين الميادين التقليدية للجماعة المسيحية بنسف المضمون الديني لمقولة الأمة المسيحية. فقد كانت مراميه أوسع من حماية صلاحيات الميدان الزمني بسبب تدخّل الكنيسة. فقبل أن يُخضع الكنيسة للدولة، بدا دعاة البابوية أنهم أحرزوا قصبَ السبق في نزاعهم مع المدافعين عن الحكومة الدنيوية. فإذا وُضع خلاص أرواح البشر الفانين في مرتبة أعلى من الأمور المادية، ومثّلت كنيسة أوغسطين تدخّلاً في التاريخ الإنساني، فإنه كان من العسير على المدافعين عن الإمبراطورية أن يذودوا عن صلاحيات الدولة بإزاء دعاوى البابوية في امتلاك السلطة التامة (plenitudo potestatis) في مجتمع مدني مسيحي تنظمه الكنيسة. كان رفض مارسيليوس لوجود أي صلة بين عمل الدولة وعمل الكنيسة هو الذي حطّم توليفة العالم المسيحي القروسطي لوحدة الروح والجسد. فبوسع الكهنوت أن يشغل نفسه بالقضايا الإلهية، وأن يسيّر

---

(40) المصدر نفسه، ص 478.

أمور القربان المقدس كما يشاء، ولكنه حيثما تتعلق القضايا بأفعال البشر المادية، فإن السلطة الشرعية إنما تعود إلى الحكومة حصرياً. إن الدولة هي المصدر السيادي الأعلى للقانون، وهي التي تحدد وتشكّل الكنيسة، وهي التي يجب أن تطاع لأنها هي بذاتها التعبير عن العدالة، ومسؤولياتها أكثر سَعَةً من مسؤوليات تجمع عرفي لسلطة قسرية.

توقّع كتاب مارسيليوس نهاية الغيلاسيوسية والمجتمع المدني الكنسي الذي حاولت تنظيمه. وإن تقويض المفهوم التقليدي عن وجود ميدانين وسلطتين (دنيوية ودينية) ضروريتين لحكم الجماعة المسيحية، حطّم المقولة المركزية التي حاول ضمنها دانتي وجون الباريسي بناء معارضة للمزاعم البابوية بامتلاك السلطة الدنيوية. لقد بدأ مارسيليوس منطقاً جديداً حول السيادة غير المقسَّمة بالتشكل ضد الفهم التقليدي القروسطي لميدان يشكله اللاهوت وتقوم فيه مسؤوليات مزدوجة. استبقت نظرية مارسيليوس عن الدولة ظهور نظريات دنيوية تامة عن السيادة. وأدى ظهور هذه النظريات أخيراً بالعصور الوسطى أن تصل إلى نهايتها. فإذا كان المجتمع المدني مؤلفاً من ميادين مختلفة، وكان السلام يقتضي أن تؤدي هذه الميادين أنشطتها طبقاً للعقل ولطبائعها الخاصة، فإن البابوية لن تعود قادرة على ادعاء السلطة لتنظيم الحياة العامة. إن الحقائق الروحية المعلنة من الكنيسة والمحمية بها ليس لها قوة إلزامية بمعزل عن تنظيم الدولة وسلطتها القسرية.

إن إصرار مارسيليوس على معاملة الكنيسة باعتبارها عضواً تكميلياً تابعاً للدولة سجل بداية الأزمة النظرية الطويلة للجماعة المسيحية. كانت الدولة عند أوغسطين مسؤولة عن تنظيم الكائن البشري الخارجي بشهواته وجشعه، لكن العمل المهم في إرشاد

البشرية الساقطة في خطيئتها الداخلية وضعفها هو حِكر على الكنيسة. قلب مارسيليوس نظام الأولويات، وقام بشنّ هجوم كاسح على النظريات القروسطية حول المعرفة الشاملة، والجماعات الشاملة. وسرعان ما وُضعت السيادة في نقطة دنيوية واحدة. وشرعت الدولة بالمطالبة بالسلطة النهائية على الهيئات الوسيطة كلها، والأفراد القاطنين في منطقة جغرافية معينة. وعندما أخذ المفهوم القروسطي عن المجتمع المدني الموجّه لاهوتياً يتعرض إلى ضغط الأسواق النامية والبنى السياسية الصاعدة، أعاد المنظرون المحدثون حول السيادة تحديد الدولة باعتبارها مجتمعاً لا يعرف ما هو أعلى منه. وعندما انحلّت الأسس السياسية والدينية الكلية لأول إرث نظري، تطورت مجموعة جديدة من المقولات أمكن ضمنها التنظير للمجتمع المدني.

الفصل الثالث

المجتمع المدني والانتقال إلى الحداثة

إن الحقب الانتقالية ليست يسيرةً على الإطلاق، والانتقال إلى الحداثة ليس استثناءً. فلقد أسفر انحلال الحياة الدينية، والسياسية، والاقتصادية في القرون الوسطى إلى استشراء قدر عظيم من الفوضى والاضطراب، حال دون بلورة نظرية متسقة عن المجتمع المدني. إذ كان من الواضح أن المقولات القديمة لم تكن وافية، ولم تكن المقولات الجديدة قد برزت بعد، ولم يعد بالإمكان فهمُ المجتمع المدني بوصفه جماعة سياسيةً ودينيةً شاملةً، ولكنْ البنى الاقتصادية والسياسية الحديثة كانت لا تزال في طفولتها الأولى. وكانت السلطة النامية للأسواق القومية والدول القومية تطحن، لبعض الوقت، بنى الإقطاع التراتبية للمكانة والرتب، والدرجات، والطبقات الاجتماعية، قبل الهجوم المدمر الذي شنّه عصر النهضة وحركة الإصلاح. إن فهم السياسة، بوصفها أداةً قسرية بيد المجتمع المدني المسيحي، كان قد أثمر مبدأً قوياً للشرعية، ولكن الجماعة المسيحية كانت فريسة الفوضى السياسية في إيطاليا والاضطراب الديني في ألمانيا[1].

---

(1) Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Anchor Books (New York: Doubleday Anchor, 1954).

فنسيجها الكلي لم يستطع أن يكيّف نفسه لبروز المراكز السياسية المستقلة التي كان نموُّ الأسواق يعمل على بلورتها، فكان انهيار هذه الجماعة أمراً محتوماً، عاجلاً أم آجلاً.

إن انشغال نيكولاي مكيافيللي بالفساد السياسي قاده إلى الفضائل المدنية التي غذّت السلطة الرومانية، غير أن دَيْنَه للماضي جعله غير قادر على أن يُنظِّرَ للمجتمع المدني خارج المقولات الجمهورية المألوفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن مقاربته الدنيوية للسياسة استبقت الفهم الحديث للدولة والمجتمع. كان الفاتيكان لا يزال يستشهد بأقوال البابا إينوسنت الثالث والبابا بونيفيس الثامن بصفتهما مرجعيتين لدعم مطالبته بالسيطرة على العالم، أو حتى أنه يستشهد بأقوال البابا غيلاسيوس لدعم مزاعم أقل جموحاً، ولكن تآكل النظام القديم كان واضحاً للجميع. إن اقتصاد السلطة الدنيوية الذي جاء به مكيافيللي وحرية الضمير التي نادت بها حركة الإصلاح الديني استبقت نشوء مجتمع مدني منظم على أساس المصالح الخاصة. وأعلن توماس هوبز ميلاد فرد مصلحي جديد ينشط في مجتمع مدني تنظمه سلطة الدولة. وإنْ هي إلاّ مدة قصيرة حتى انهارت محاولةُ العصور الوسطى لفهم «الكنيسة والدولة» بوصفهما سلطتين تشريعيتين متكاملتين لجماعة مسيحية واحدة.

لقد دمج مكيافيللي عناصر من المحاولات الفكرية المبكرة لتحقيق الفضيلة والتوازن من دون تدخل قوة أخلاقية سرمدية. فالمركزية البابوية التي استنكر نتائجها ماثَلَها استبداد ملكي مطلق صلب سيطر على أوروبا الغربية برمتها. وقد جاء تركيز السلطة في يد كلٍّ من الكنيسة والدولة على حساب نظام مركب من المؤسسات الوسيطة، والأديرة، والبرلمانات، والمدن، والأصناف الحرفية، والطبقات الاجتماعية التي ميّزت مشهد النظام الإقطاعي في أواخر

عهده. كانت بنى الهيئات المحلية والتمثيلية في القرون الوسطى تتفسخ وتنهار في كل مكان تقريباً. فالأسواق المتسعة باطراد، وأنماط التبادل المتطورة، والاتصالات المتقدمة، ووسائل النقل البعيدة المدى، بدأت تقوّض الاحتكارات المحلية التي كانت قد دعّمت مجموعات المصالح المحلية والفيدرالية. فالسيطرة على التجارة خرجت تدريجياً من قبضة الهيئات المحلية لتنتقل إلى الأجهزة البيروقراطية الملكية المركزية التي كانت تنمو، لتغذيها وتغتذي عليها. وأخذت تتشكل برجوازية تجارية اتجهت بدءاً إلى التحالف مع السلطة الملكية المتمركزة التي حمتها من خصومها الأرستقراطيين، واعتمدت عليها في ضريبة الدخل والقروض. لقد تعلمت الأنظمة الملكية كيف تستثمر الموارد الوطنية، وتوسع التجارة، وتشنّ الحرب، وتدير العلاقات الخارجية. فتحركت بيروقراطياتها لتفادي أو إزالة المؤسسات الوسيطة وذلك بتسويغ الحقل السياسي، وتوسيع نطاق أعمالها[(2)].

كانت عواقب التمركز ضخمة. فالسلطة السياسية خلال العصور الوسطى المتأخرة كانت مفتتة، موزعة، أما الآن فإن وحدة خيوطها تجمعت بين يدي الملك. لقد تلاشت الهيمنة الكنسية بالتدريج، وصارت السيادة البابوية ميزة لكنيسة تحوّلت مهمتها من تنظيم العالم المسيحي برمته إلى مجرد شريك صغير للدولة، وذلك عندما بدأ الدين تقهقرَه البطيءَ إلى عالم الورع الشخصي. فغدت الأنظمة الملكية المطلقة الشكلَ المميز للتنظيم السياسي في أرجاء أوروبا الغربية برمتها، وغدت فكرة مركز واحد لسيادة السلطة الدنيوية شيئاً مركزياً في الفكر السياسي.

---

(2) Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publishers, [1947]).

تميز شمال إيطاليا، بفضل قربه من البحر الأبيض المتوسط، بوجود تجارة وقوى تجارية متقدمة. بيد أن التطور المتسارع للعلاقات الاقتصادية الحديثة لم يجد هناك تعبيره السياسي إلا بحلول القرن التاسع عشر. فبينما شهدت الأنظمة الملكية الموحدة في فرنسا، وأسبانيا، وإنجلترا تطوراً متسارعاً، عانت إيطاليا من وهن في تطورها الاقتصادي والثقافي وفي تخلّفها السياسي. أنحى مكيافيللي ـ شأنه شأن دانتي ومارسيليو البادوي، والكثير من المثقفين الإيطاليين في زمنه ـ باللائمة على الفساد السياسي المستشري والكنيسة المتطفلة التي كانت تبلغ من الضعف مبلغاً عجزت معه عن توحيد البلاد، ولكنها كانت قوية إلى الحد الذي تمنع فيه أيَّ طرف آخر من القيام بذلك.

كان مكيافيللي يعي بحدة أن الكنيسة، بمزاعمها القديمة، لم تعد قادرة على أن توفر إطاراً ما للنشاط السياسي. فبقي موضوع فنّ الحكم ميداناً شاغراً لم يعد من الممكن تنظيمه بمبدأ عام من مبادئ الشرعية. أما القتل، والخداع، والعنف، والأنانية فهي وحدها التي كانت تقدم محفّزات للفعل، وكان «الأمير» يقف وحيداً بقوته، وحُنكته، وطموحه. كانت السلطة الغاشمة عنصرَ السياسة الأهم. فتطلع مكيافيللي إلى أمير خلّاق وإلى تقاليد المدنية الرومانية القديمة ليزيل بها المؤسسات البالية ووضع شروط قيام المجتمع المدني.

كان مكيافيللي، سواء أقدّم تحليلاً لإمارة أم جمهورية، معنياً بنشوء الدول وانهيارها، وبإمكانات تنظيم صيغ السلطة السياسية. كان يعرف أن ميادين النشاط المهمة تقع خارج السياسة، ولكنه اعتبر الدولة المتجددة والقوية شرطاً ضرورياً للحياة المدنية. أما الشؤون الخاصة المتعلقة بالدين، والعائلة، والاقتصاد، والأخلاق، فكانت ذات أهمية بالنسبة له بقدر ما تؤثر في قابلية الشخصيات السياسية على توحيد المجتمع المدني. وهذا يفسر لنا سبب رؤيته للدولة

باعتبارها قوةً سياسيةً منظمةً تسود على أرضها الخاصة؛ وتنشد أقصى قوة إزاء الدول الأخرى؛ وتكافح لأجل أن تسيطر على ميادين الحياة الثانوية وتنظمها وتضبطها تبعاً لمصالحها الخاصة. كان كتاب الأمير الذي وضعه مكيافيللي يروم دراسة طبيعة السلطة وشروط النشاط السياسي في بيئة مضطربة، حيث كان يتعين على الإمارة أن تكون «عملاً فنياً»[3]. ولكن الجمهوريات تمتعت بمقدار من الاستقرار والشرعية أكبر من الإمارات، فكان كتابه **الأطروحات** (*The Discourses*) ينظر إلى ما هو أبعد من أهداف القادة السياسيين القصيرة النظر، حين تساءل عن الكيفية التي تساعد فيها السلطة على حفظ الحياة المتحضِّرة في المدن. فتركيز مكيافيللي السياسة، الذي انبعث من الانهيار والفشل، على السياسة استبق بعض عناصر نظريات المجتمع المدني الحديثة، حتى وإن كان لتركيزه هذا متجذراً مقولات قديمة لم تكن وافية للمهمات المطروحة أمامه.

الفضيلة والسلطة

كان كتاب الأمير يتناسب تماماً مع تلك البيئة غير المنظمة، المؤلفة من إرادات متصارعة تحركها مصالح مختلفة. فإنْ كان الحكامُ يفتقرون إلى الشرعية، وكانت المواطنةُ الحق أمراً محالاً، فإن القوة وحدها فقط تستطيع توحيد الشؤون الإنسانية. استبق مكيافيللي ملوك الكنيسة والدولة الجدد، فاعتبر المجدِّدَ السياسيَّ هو القوةَ الوحيدةَ التي يمكن لها أن تستعيد نوعاً من الكمال إلى الحياة العامة في عصر

(3) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Translation by S. G. C. Middlemore; Introd. by Benjamin Nelson and Charles Trinkaus, Harper Torchbooks; TB 40-41, 2 vols. (New York: Harper, [1958]), vol. 1, p. 22.

غارق بالفساد. وبقدر ما كانت السياسة مهمةً بالنسبة إليه، كذلك أولى انتباهاً للشؤون الخاصة؛ ولكنه عُني بها فقط بقدر ما كانت تؤثر في قدرة الأمير على التصرّف بحرية. فقد عرف أن النظام السياسي المتين يستند إلى رضا السكان، ويستلزم احترام عاداتهم، واحترام أسس النظام الاجتماعي القائم. فالأمير «يجب أن لا يغير قوانينهم ولا ضرائبهم»، وأن يحذر من التصرف غير المحتشم مع النساء، ويحاول أن يحكم المدن المفتوحة من خلال مواطنيهما ومؤسساتها هي بالذات. وقبل هذا وذاك، من الضروري ألاّ يغفل الأمير أبداً عن العنصر الأهم المتمثل في أملاك رعاياه الخاصة، «فعلى الأمير، قبل كل شيء آخر، أن يمنع نفسه عن المساس بممتلكات الآخرين، لأن الرجال ينسون موت آبائهم أسرع من نسيان ضياع ميراثهم»[4]. لعلّ الحُنكة السياسية تمكّن الأميرَ من إلحاق الهزيمة بمنافسيه في المدى القصير، ولكن ما من شيء يمكن أن يحلّ محلَّ «الجذور والأغصان القوية» التي تستطيع أن توحّد السلطة والمجد في توليفة أكثر فاعلية[5]. وسوف يخبو الظفرُ سريعاً إن لم يقف خلفه الدعمُ الشعبي ويُنظَّم من خلال المؤسسات السياسية. ويوضح مكيافيللي أنه «إذا كان الأمير هو الذي يبني سلطته اعتماداً على الشعب، وكان رجلاً قادراً على القيادة وشجاعاً، غيرَ آيسٍ في ساعات المحنة، وغيرَ هيّاب من اتخاذ التدابير، حائزاً الولاء بفضل المؤسسات التي شادها، وبما له من صفات شخصية، إذا كان الأمير كذلك فلن يخذله الشعب مطلقاً، وسيكون قد شاد سلطته بإحكام»[6]. فالأمير الحكيم

(4) Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Translated by George Bull, Penguin Classics ([New York]: Penguin, 1961), p. 97.

(5) المصدر نفسه، ص 54.

(6) المصدر نفسه، ص 70.

سيشيد المؤسسات التي تستطيع حماية الحياة والممتلكات، وتقيم الاعتبار لميادين التنظيم الاجتماعي المختلفة، وتعين رعاياه على التماس أسباب رزقهم:

«يتعين على الأمير أن يبدي تثمينه للهبة، ويشجع الرجال المقتدرين، ويكرم المتفوقين في أعمالهم. وعليه من ثم أن يشجع مواطنيه كي يمضوا قدماً في أعمالهم بسلام، أتجارةً كانت أم زراعة أم أيَّ نشاط إنساني آخر. فعلى المرء ألاّ يخشى من تحسين ممتلكاته مخافةَ أن تُسلب، أو أن تَحولَ الضرائبُ الباهظةُ دون شروعه بأعمال جديدة. وعلى الأمير بالأحرى أن يكون مستعداً لمكافأة أولئك الذين يريدون إنجاز هذه الأشياء، وأولئك الذين يعملون بطرق عديدة لزيادة ازدهار مدينتهم أو دولتهم. وفضلاً عن ذلك، ينبغي على الأمير، في أوقات مناسبة من السنة، أن يُدخل البهجة في قلوب الناس من خلال الاستعراضات والمهرجانات. وما دامت كل مدينة منقسمة إلى أصناف حرفية أو عائلية، فعليه أن يوليها اهتمامه، ويلتقيها من وقت إلى آخر، ويكون مثالاً للكياسة والسخاء، بينما يتعين في كل وقت، رغم ذلك، المحافظة التامة على جلال هذا الوضع، لأن هذا يجب ألاّ يكون منقوصاً في أيِّ ظرف كان[7].

كانت الرغبة في الأمان هي التي تحرك مكيافيللي، شأنه في ذلك شأن دانتي ومارسيليو. ومثلهما أيضاً، عُني بالسياسة رغبةً في توفير ذلك الأمان. وبقدر ما كان الأمر مهماً في دعم درجة من النشاط الاجتماعي المستقل، فإن كل شيء كان يتوقف على بصيرة الأمير السياسية وحكمته. ففي البيئة الفاسدة، ليس ثمة سوى الاستخدام الخلّاق للسلطة السياسية يستطيع أن يحلّ محلَّ الروح العامة التي

(7) المصدر نفسه، ص 123.

خلقت في وقت من الأوقات عظمة روما. يجزلُ كتاب **الأمير** النصيحةَ العملية للقيادة في عصر فاسد، لكن هوى مكيافيللي كان ميالاً دائماً لروما الجمهورية. فبحث عن أساس للازدهار السياسي أصلب من نشاط الأمير، وكان يأمل في أن يكون قد وجد ذلك في دستور روما المختلط والحكومة الشعبية. ففي ظل ظروف مناسبة، يمكن للحياة المدنية الحيوية أن توفر الدعم للحرية، وللاستقرار، وللسياسة الحصيفة. وإذا ما استطاع المواطنون أن يقدموا المصلحة العامة على مصالحهم الشخصية، استطاعوا صون أنفسهم وصون غيرهم من الفساد الشخصي. ونتيجة اقتناعه بحاجة زمنه لدروس في الفضيلة السياسية، كتب مكيافيللي كتابه الأطروحات، والسبب كما يقول، لأن «رغبتي الطبيعية كان عليها، بصرف النظر عن كل شيء، أن تعمل على ما أعتقدُ أنه يمثل المنفعة العامة للجميع»[8].

مزّق الصراع الطبقي روما، غير أن المؤسسات الجمهورية الحرة، والمجتمع المدني المميز، وفرا إمكانية تحويل الانقسام الطبقي إلى خدمة الوحدة. وأولئك الذين ردّوا سقوط روما إلى الصراعات الدائمة بين الأرستقراطيين والعامّة ألقوا المسؤولية خطأً على ما كان يُعَدُّ فعلاً أهمَّ مصادر قوة روما. إن تأويل مكيافيللي للتاريخ علّمه درساً مهماً مفاده «أن في كلّ جمهورية نزعتين مختلفتين؛ نزعة العامّة ونزعة الطبقة العليا، أما التشريع المواتم للحرية فيتحقق نتيجة الصراع بينهما»[9]. لا يمكن إزالة الصراع

(8) Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, Edited with an Introd. by Bernard Crick; Using the Translation of Leslie J. Walker with Revisions by Brian Richardson, Pelican Classics; AC14 (New York; [Harmondsworth, Eng.]: Penguin Books, [1970]), p. 97.

(9) المصدر نفسه، ص 113.

الاجتماعي، ولكن يمكن جعله صراعاً مدنياً من خلال مؤسسات مناسبة، وحياة عامة نشطة، وقيادة خلّاقة[10]. تسقط الدولُ عندما ينحطّ الصراعُ الاجتماعي إلى مستوى نزاع سياسي. بيد أن مكيافيللي كان واثقاً من أن مثل هذا الصراع يمكن أن يعزز الحرية إنْ تمكنت المؤسسات السياسية من حلّ الجدالات الحتمية التي تنشأ عن الصراع الطبقي أو عن المصالح الشخصية. فأساس عظمة روما كان يتمثل في قدرتها على الاستجابة للصراع بالقوانين والمؤسسات التي يسّرت التمثيل السياسي للطبقات المختلفة، وحفظت لها وللمدينة ككل حريتها، وبذلك جنّدت الدعم المدني الواسع لقادة المدينة. فالسياسة المنظمة بشكل جيد بوسعها أن تنظم المجتمع المدني. إن تعيين المدافعين عن حقوق العامة ـ وهو نتيجة الثورة ضد محاولة الأرستقراطية الضارية لتحويل العامّة الأحرار رقيقاً ـ كان دليلاً مثالياً على الكيفية التي يستخلص فيها دستورٌ مختلطُ الفضيلةَ السياسية من النزاع المدني:

بهذه الطريقة عُيّن المدافعون عن العامّة، وساهم تعيينهم كثيراً في استقرار شكل الحكومة في هذه الجمهورية، ذلك أن الطبقات الثلاث تشارك فيها. ولحسن الطالع، رغم أن الانتقال من النظام الملكي إلى الأرستقراطية، ومن ثَمَّ إلى الديمقراطية قد حدث عبر المراحل نفسها، ولذات الأسباب التي أوضحناها آنفاً في هذه الأطروحة، فإنه لا تسليم السلطة إلى الأرستقراطية ألغى الطبقة الملكية تماماً، ولا مشاركة العامة في السلطة أزاح الأرستقراطية منها. بل على العكس، إن امتزاج هذه الطبقات كون كومنولث جماعةً

(10) ولغرض الاطلاع على إحكام مهمّ لهذه الموضوعة، انظر: John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

سياسية كاملةً؛ و...كان الاحتكاك بين العامّة ومجلس الشيوخ هو الذي خلق هذا الكمال[11].

تحمل الدول كلها بشكل طبيعي جرثومة الانحطاط، وبوسع أي فلورنسي أن يرى بيسر كيف رافقَ الفسادُ السياسي التألقَ الثقافي. وهنا تقدم لنا روما عِبرة مرة أخرى. لقد مكّنتها قوتها من إقامة إمبراطورية شاسعة. ولكن نجاحها جلب لها الثروة، وأدخل الفساد إلى حياة جمهوريةٍ عُرفت بالتعقّل والفضيلة. وهذه الحال جعلت من المؤسسات الحرة والقيادة الحكيمة بالنسبة لمكيافيللي أكثر أهمية من أي وقت مضى[12]. فالبنية السياسية السليمة يمكنها أن تواشج بين مصالح الميادين الاجتماعية المختلفة وتراعيها، وأن تحافظ على القدرة على الفعل السريع والحاسم. والمفتاح إلى ذلك كان خلط الفرد الواحد، والقلة، والكثرة، عبر دستور مختلط يتألف من مبادئ الملَكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. فالحكومة المختلطة تستطيع أن تحافظ على المرونة التي عدّها مكيافيللي شيئاً أساسياً في الأوقات العصيبة[13]. ولكن، ليس من اليسير المحافظة على التوازن خلال أوقات الصراع الطبقي الشديد، وقد بيّنت قوانين الإصلاح الزراعي ما يؤول إليه الفئوي من عواقب مدمرة. وفي هذه القضية تجاهل الناس درس روما العظيم ـ أي الاستعمال الحكيم للسلطة السياسية باعتبارها أداةً لتخفيف الصراع الاقتصادي ـ فجاءت النتائج قاتلة.

إن ضغط العامّة أدّى إلى إيجاد وظيفة المدافع عن حقوقهم،

---

(11) Machiavelli, Ibid., p. 111.

(12) المصدر نفسه، ص 334-339.

(13) المصدر نفسه، ص 123. انظر أيضاً الفصل الخامس والعشرين المشهور من كتاب **الأمير**، حيث يشبه مكيافيللي الحظّ بنهر هائج تكون بمقابله سرعةُ الخاطر والقدرة على التكيف هما الفضيلتين السياسيتين الأهمّ.

ولكنهم بدأوا بعد ذلك مباشرة يدخلون في نزاع مع النبلاء، طالبين تقاسم الألقاب والأملاك. كان مكيافيللي مقتنعاً بأن المعايير السياسية التي حمت الجمهورية هي نفسها التي ضلّلتها حتى جعلت الأمور تنحدر نحو الأسوأ. «فاستفحل هذا المرض، وأدى إلى مجادلات حول قانون الإصلاح الزراعي، وفي الأخير تسبب في تحطم الجمهورية»[14]. فتحت وطأة طمع العامّة، حدد القانون مساحة الأرض المملوكة، وألزم توزيع مغانم الحرب على العامّة. إن تحيز هذا القانون وتحزبه الواضحين ضربا بشكل مباشر مصالح طبقة النبلاء «الذين ظنوا أنهم، بمعارضتهم هذا القانون، إنما يمثلون المصلحة العامة»[15]. لم يكن بإمكان المؤسسات القائمة أن تصلح تحزب العامة أو النبلاء، ولم يطل الأمر حتى حُكم على الجمهورية بالهلاك. وبذا فإن قانون الإصلاح الزراعي جاء بما كان يراد منه أن يمنع حدوثه. «ففي ذلك الوقت، كانت سلطة خصوم القانون أكبر مرتين، ونتيجة ذلك كانت الكراهية المتبادلة بين العامّة ومجلس الشيوخ حادة ما أسفر عن صراع مسلح وإراقة للدماء لم يراعَ فيه اعتدال الأعراف المدنية واحترامها. ولذلك، كان الحكام العموميون[*] غير قادرين على إيجاد العلاج، ولم يعد أي من الفرقاء يثق بهم، فوجبت الاستعانة بالعلاجات الخاصة، إذ بدأ كلّ حزب يبحث عن رئيس يقوده ويدافع عنه»[16]. فجعل العامّة من ماريوس (Marius) قنصلاً لهم، وتحول النبلاء إلى سولا (Sulla) فوفرت الحربُ الدائمة الفرصة

(14) المصدر نفسه، ص 201.

(15) المصدر نفسه.

(*) Public Magistrates: موظفون عموميون، مسؤولون عن تنفيذ الأحكام والقوانين في روما القديمة.

(16) المصدر نفسه، ص 202-203.

لقيصر أن يسيطر على فريق ماريا (Marian)، بينما صار بومبي رئيساً لفريق سولا. وفي النهاية انتصر قيصر، فصار طاغية روما الأول، و«لم تستردَّ المدينةُ حرياتِها مرة أخرى أبداً»[17].

كانت الخصومة بين العامّة والنبلاء ذات مرة شرطاً لحرية الرومان، ولكن أثبت قانون الإصلاح الزراعي كيف أن التحزب الأناني صعّب من مهمة المؤسسات السياسية في مساعدة الجمهورية على التكيف مع الظروف المتغيرة. إذا كان العامّة يرغبون في قبول فقرهم لأنهم حظوا بالتمثيل السياسي، «فالفضيلة كانت تُلتمس مهما يكن البيت الذي تقيم فيه. فجعلت طريقة الحياة هذه من الثروات أقلَّ جاذبية»[18]. ولكن تبين أن ضغط طبقة النبلاء المتواصل، واشتداد قلاقل العامّة، وفشل المؤسسات السياسية، هي توليفة قاتلة. إن «الهيئات المركبة» مثل الدول المختلطة والمؤسسات الدينية يمكن أن تدوم وتزدهر مع وجود قيادة حكيمة وبيئة مواتية، ولكن الصراع الاقتصادي المتطاول يوهن قدرة هذه الهيئات على تنظيم مجتمع مدني سليم. لقد علّمت روما مكيافيللي أن المرض السياسي الأشدّ فتكاً هو المصلحة الشخصية الفالتة، وأن الشقاق الحزبي هو حامله.

إن دراسة مكيافيللي للتاريخ أسلمته إلى قناعة مؤداها أن الأخطار التي تتهدد فلورنسا هي الأخطار عينها التي كانت أودت بروما إلى الزوال من قبل[19]. والسياسة هي الحلّ الوحيد لوأد الفساد، والمواطنة هي فقط ما يبعد الناس عن الانشغال الأناني بأنفسهم الذي كان السبب وراء انحطاط الحضارات القديمة العظيمة.

---

(17) المصدر نفسه، ص 203.

(18) المصدر نفسه، ص 475.

(19) المصدر نفسه، ص 385-390.

ولكن ضعف المؤسسات السياسية يمكن أن يؤدي إلى المزيد من الضرر لا إلى الخير. وكما أن المصلحة الخاصة المنفلتة حطمت روما من قبل، فإنها كانت تتهدد فلورنسا بالطريقة ذاتها. ويُظهر التاريخ «أن الرجال لا يقدمون على الخير ما لم تكن هناك ضرورة تدفعهم إلى ذلك؛ ولكن حين يُتركون لأنفسهم ليفعلوا ما يحلو لهم، تشيع الفوضى والاضطراب في كل صوب. لذلك قيل إن الجوع والفقر يدفعان الرجال إلى الكدّ، أما القوانين فتجعلهم أخياراً. فلا حاجة للتشريعات ما دامت الأمور تمضي من دونها على خير ما يرام، ولكن عندما تتفكك العادات الخيّرة، تحل ضرورة التشريعات»[20].

وهذا هو السبب الذي دفع مكيافيللي إلى أن يتطلع إلى السلطة السياسية لكي تتولى تنظيم المجتمع المدني في أوقات التدهور. وفي عهده كانت إيطاليا ممزقة، وكانت الحياة مستحيلة في بيئة من حروب السلب والنهب والانهيار الاقتصادي. فالتوجه القوي نحو الخير العام الذي كان قد عزز روما انهار الآن بسبب الضعف المسيحي والسلطة غير الشرعية التي عملت من غير وازع أخلاقي. وفي وقت كهذا ما كان يمكن لأي مجتمع مدني أن يقف على قدميه، غير أن تاريخ الرومان يقدم لنا درساً مهماً مؤداه أن كلّ شيء يعتمد على السياسة.

«من السهولة أن نرى كيف ينشأ تعلّق الناس بحكم أنفسهم بأنفسهم، فالتجارب تبين أن المدن لا تتعاظم سيادتها ولا ثروتها مطلقاً ما لم تكن مستقلة. ومن اللافت للنظر حقاً أن نلاحظ العظمة التي أحرزها الأثينيون في فترة مائة عام بعد تحررهم من طغيان

---

(20) المصدر نفسه، ص 112.

بيسيستراتوس (Pisistratus). ولكن الأكثر إثارة للدهشة ملاحظة العظمة التي أحرزتها روما بعد أن أعتقت نفسها من ربقة ملوكها. ويمكن فهم سبب ذلك بسهولة؛ إن ما يخلق المدن العظيمة ليس رفاه الأفراد بل رفاه الجماعة، وما من شك في أنه في الجمهوريات فقط يمكن الاعتناء بالخير العام بشكل موات بحيث يتمّ تحقيق كلّ ما يعزز هذا الخير؛ ومهما يكن قدر الخسارة التي قد تلحق بهذا الشخص أو ذاك، بسبب من ذلك، فإن عدداً كبيراً من البشر يحققون المنفعة من خلال تحقيق الخير العام رغم القلة التي تعاني من بعض العواقب»[21].

وفي الأخير، تكمن عظمة مكيافيللي في صياغته وجهة نظر دنيوية حديثة شاملة، يمكن من خلالها تقويم الحياة الإنسانية. فهو أعاد الاعتبار إلى الحقل السياسي المستقل؛ لأنه أمّل منه أن يقوم بتنظيم المجتمع المدني ويجنب إيطاليا سقوطاً آخر. وبقدر ما كان تشديده على السلطة السياسية مهماً، كان مع ذلك رهين المقولات المتحدرة من الماضي. فالزمن قد تغير. والنزعة الجمهورية المدنية مهما كانت جذابة ما كانت بقادرة على أن تحيي المجتمع المدني المستقل بذاته. فلقد كان الأمر يقتضي أشياء كثيرة، فتعين انتظار انجلاء غبار العاصفة المدمّرة التي اكتسحت مفهوم العالم المسيحي الكلي المتشكل دينياً.

المجتمع المدني والضمير المتحرر

لقد كانت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا تدور حول فكرة مارتن لوثر بأن هناك دوراً مركزياً للتجربة الباطنية للإنسان، التي تقلل

(21) المصدر نفسه، ص 275.

تماماً من قيمة الخدمات الظاهرية التي يؤديها رجال الدين. وكان لهذا الدفاع عن ميدان الحياة الشخصية الذي لا يمكن النفاذ إليه أثره العميق في مفاهيم المجتمع المدني الحديثة. والحق أن صراع لوثر المبكر ضد اللايقين والشك هو الذي أفضى به إلى اعتناق كلمات بولس «سوف يعيش الحقُّ بالإيمان». وأجاب عن تساؤله المترع بالألم؛ لماذا يفتدي الله الباطلَ؟ وكما صارت البراءة من الإثم عبر الإيمان عنصراً مركزياً في سجالاته مع روما، فإنه سعى إلى التقليل من شأن المؤسسات، وأعمال الخير في العالم، و«الكنيسة الظاهرية» (Church Visible) بوصفها عناصر فاعلة في الإيمان الديني، أو بوصفها شروطاً تقرر الخلاص. «لا يمكن تلقّي كلمة الله والتعلق بها بأيّ عمل كان سوى الإيمان .ولذلك يتضح لما كانت الروح من أجل حياتها واستقامتها لا تحتاج إلى شيء سوى كلمة الله، فإن الإيمان هو الذي يبرئ من ذلك وليس أي عمل آخر، لأنها إذا ما بُرِّئت من قبل أيّ شيء آخر، فلن تحتاج عندئذ إلى كلمة الله، ولن تحتاج بالتالي إلى الإيمان»[22]. فالله لا تسترضيه الأفعال الظاهرية، والأعمال لا تمسّ حرية الروح واستقامتها. والمسيح والكتاب المقدس يقدمان الوسائط المشروعة الوحيدة للتوسط بين المؤمن والروح القدس. دخل لوثر بموقفه هذا في نزاع مباشر مع الكنيسة التي اعتبرت النعمة الإلهية واقعاً موضوعياً يوهب من خلال القرابين المقدسة، والنعم التي تحصل عليها الإنسانية من جراء ذلك هي البراءة ورضا الله. إن ما ذهب إليه لوثر في تأكيده أن كلّ إنسان عادي يمكنه إدراك معنى الكتاب المقدس قد ضرب المزاعم الكنسية في الصميم. فأصرَّ على

(22) Martin Luther, «The Freedom of a Christian,» in: Martin Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, Edited and with an Introd. by John Dillenberger, Anchor Books; A 271 (Garden City, NY: Doubleday, 1961), p. 55.

أن تمام الإيمان غير مرهون بالأفعال الظاهرية، «فكل شيء يعزى إلى الإيمان، أعني أن الإيمان هو وحده فقط، لا الأعمال، ما يحقق القانون والبراءة»[23]. كانت الكنيسة وحدة من المؤمنين المتساوين في الإيمان، وأدار لوثر ظهره لعالم مسيحي استند إلى تراتبية وسلطة كنسيتين.

وبينما كانت حركة الإصلاح الديني تستجمع قواها، كان لوثر، مع ذلك، مضطراً إلى أخذ المسائل السياسية في الحسبان. كانت الطريقة التي تصوّر فيها لوثر الضمير المستقل، وحدد فيها مسؤوليات الدولة في مجتمع مسيحي موحد (Corpus Christianum) لا تزال تستمد إلهامها من الماضي، لكن هذه الطريقة هي التي منحت لوثر المنزلة المهمة في نظريات المجتمع المدني الحديثة. إن لوثر الذي جابه الادعاءات البابوية بالسلطة والمرجعية الدنيوية أراد من الكنيسة أن تعظ بالأناجيل مباشرة (Gospel)، وتقدم القرابين المقدسة، وترعى جانب الروح، بينما ينشغل الحاكم بشؤون الجسد. إن سيادة الله الوحيدة والموحدة سوف تدار من جانب حكومات روحية وزمنية. وهذه النظرة كانت شائعة في العصور الوسطى برمتها، غير أن لاهوت لوثر عن الضمير المسيحي الحرّ ذهب به نحو نظرة حديثة عن المجتمع المدني. ولما كان لوثر مسنوداً، منذ البدء، من أمراء ألمانيا، فقد تمخض نقده اللاهوتي لروما عن حجة جبارة لإقامة دولة قوية وفهم مستقل للحياة المسيحية في العالم.

لا يمكن معالجة مفهوم النعمة الإلهية باعتبارها ثمرةً لصفقة تنال فيها الكائنات البشرية رضا الله بموجب أفعال ظاهرية. فلا البابوات، ولا القرابين المقدسة، ولا القوانين، ولا القساوسة ضروريون لأجل

---

(23) المصدر نفسه، ص 61-62.

الخلاص. فالتعبّد، والطقوس، والشعائر الدالة على الخضوع الظاهر لم تكن بدائل مقبولة عن طهارة القلب والعقل. كان الضمير هو-مركز الإيمان؛ «فلا البابا، ولا الأسقف، ولا أيّ كائن آخر له الحقّ في فرض أمرٍ واجبٍ واحدٍ على الإنسان المسيحي من دون رضاه»[24]. عارض لوثر مباشرة الادعاءات الأكثر جوهرية للكنيسة المقدسة، وأنكر أن يستطيع الناس - أو أنهم بحاجة إلى - تبرئة أنفسهم أمام الله من خلال الأعمال. إن البشر لا يستطيعون التغلب على ابتعادهم عن الله من خلال أفعالهم الخاصة. فالأمر يحتاج إلى أكثر من ذلك.

إن تشديد لوثر على الضمير والإيمان لم يبزّ قولَ الكنيسة القديم بأن على المرء أن يعيش حياته من أجل الآخرين. إنما المسألة هنا هي مسألة أولويات. فالأعمال الخيّرة بذاتها ليس لها تأثير في الخلاص. هذه الأعمال ستكتسب معناها لأنها تصدر عن إيمان؛ والصالح يأتي أعمالاً صالحة، والطالح يأتي أعمالاً طالحة. إن الإيمان، والإيمان وحده، هو ما يوجه الأعمال الصالحة من أجل مجد الله وليس من أجل شر المنفعة الفردية[25]. «إذاً فنحن لا نتنكر للأعمال الصالحة، بل على العكس نحن نتعلق بها ونعظ بها بقدر ما أمكننا». ونحن لا ندينها لذاتها، بل بسبب ما أضيف إليها من كفر، وبسبب الفكرة الضالة التي تفيد أنه يمكن التماس الصواب من خلالها؛ لأن ذلك يظهرها ظاهرياً بمظهر الخير، في حين أنها في واقعها ليست خيّرة»[26].

في البدء كان لوثر يأمل في أن تُصلح الكنيسة نفسها، ولكن

---

(24) Martin Luther, «The Pagan Servitude of the Church,» in: Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, p. 304.

(25) Luther, «The Freedom of a Christian,» p. 64.

(26) المصدر نفسه، ص 72.

سرعان ما اتضح أنها لا يمكن أن توافق على الدور الصغير بالأعمال مما ينطوي عليه مبدأ الإيمان عند لوثر. وبفعل تبعات لاهوته، وأفكاره عن ميادين المسؤولية المنفصلة، والواقع السياسي في زمنه، لجأ لوثر إلى السلطة الدنيوية لمعالجة الكنيسة[27]. وهو لم يكن أول مصلح يفعل ذلك، إنما اتبع تقليداً قديماً عندما طلب من الأمير وضع حد لصكوك الغفران البابوية، وإساءة استخدام الحرمان الكنسي، وقُدّاسات الموتى، وغير ذلك من الممارسات الأخرى الراسخة التي بدأ بتوجيه مهارته الهجومية الكبيرة في السجال نحوها. فالجامعات كانت بحاجة إلى إصلاح، وإحلال تعاليم المدرسيين اللاهوتيين محل الكتاب المقدس، وتحرير الشعب الألماني من الابتزاز الروماني. لقد أدرك لوثر أن مسائل الإيمان لا تقع ضمن مسؤوليات الأمراء. وإن المجمع الكنسي هو فقط من يستطيع تناول المسائل اللاهوتية، ولكن في حال غياب المجتمع، فإن مسؤولية الأمراء عن خير مواطنيهم توجب عليهم التصدي لإصلاح الكنيسة أخلاقياً.

سرعان ما جابه لوثر المواقف الثلاثة الجوهرية التي حمت المزاعم «الرومانية» وهي: أولوية السلطة الروحية على السلطة الدنيوية، الحقّ البابوي في تأويل الكتاب المقدس، السيادة البابوية على المجمع الكنسي العام. فشرع لوثر في تهديم كلّ واحد من هذه «الجدران» على التعاقب، وبعمله هذا أوضح للأمراء المسؤوليات الزمنية، وقدم مساهمته المميزة للتصورات الحديثة عن المجتمع المدني.

---

(27) Martin Luther, «An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom,» in: Luther, *Martin Luther, Selections from His Writings*, pp. 403-485.

إن مزاعم روما أن الشؤون الروحية أسمى من المسائل المادية في نظام الخلق عند الله عززت المطالب الكنسية بتنظيم المجتمع المدني لقرون. رفض لوثر هذه الادعاءات كلها، وعمل على إقامة أساس لاهوتي للفصل بين الكنيسة والدولة، وهذه هي الخطوة الحيوية نحو قيام نظرية حديثة عن المجتمع المدني. وأعلن أن للمسيحيين مهماتٍ مختلفةً في العالم، ولكنهم جميعاً أعضاء متساوون في الكنيسة. وإن التقسيم الاجتماعي للعمل لا ينطوي على تراتبية متفاوتة في الشرف أو الخلاص. فجميع أولئك الذين عُمّدوا هم أعضاء متساوون في المجتمع المسيحي؛ «في الواقع ليس هناك اختلاف فعلي آخر بين الناس العاديين، والقساوسة، والأمراء، والأساقفة، أو، بحسب التعبير الروماني، ليس هناك اختلاف بين الجانبين الدنيوي والديني غير الاختلاف في الوظيفة والمهنة، وليس في المنزلة المسيحية»[28]. إن جميع المسيحيين ـ القساوسة، والحدّادين، والمزارعين، والأساقفة، والإسكافيين، والأمراء سواء بسواء ـ مسؤولون الواحد عن الآخر وعن المجتمع ككل. إن تمايزات المجتمع المدني المميّز لا تمس البتة في مساواة المؤمنين. وإن النظام الدنيوي ضروري للروحي. وإن مجالات المسؤولية المختلفة لا تستتبع تفاوتاً في القيمة الخلقية.

كان من الأهمية بمكان، بالنسبة للوثر، أن يفهم الأمراءُ واجباتِهم تجاه الكنيسة الظاهرية، لأن «السلطات المسيحية الدنيوية يجب أن تمارس وظيفتها بحرية ومن دون عائق وخوف، سواء أكانوا يتعاملون مع البابا، أم مع أسقف، أم مع قسّ»[29]. وإن كانت

---

(28) المصدر نفسه، ص 409.

(29) المصدر نفسه، ص 411.

السلطات الدينية عاجزة عن إنقاذ الكنيسة، فعلى الأمراء المسيحيين، إذاً، أن يهبّوا لتحقيق ذلك. وحتى لو لم تستطع القوى الظاهرة المساس بالضمير، فإن الله والحواريين جعلوا جميع المسيحيين ـ بما في ذلك الكنيسة ـ خاضعين للسيف[30].

إذا كان الأمراء مسؤولين عن سلامة الكنيسة على غرار مسؤولية المسيحيين الآخرين عنها، فإن الادعاءات البابوية بالحقّ الأخير في تأويل الكتاب المقدس لن تدوم. فالمفاتيح قُدمت للجماعة المسيحية برمّتها. وفكرة لوثر القائلة إن الكنيسة هي «كهنوت لجميع المؤمنين» تتماشى مع متطلبات جماعة تألفت من ضمائر حرّة، وعادلة، ومستقلة. «فكلّنا قساوسة لأن لدينا إيماناً واحداً، وإنجيلاً واحداً، وسرّاً مقدساً واحداً؛ فما الداعي إذاً ألاّ نتذوق، أو نختبر، ونحكم على ما هو صحيح أو خطأ في الإيمان؟»[31].

ولم يستطع ما دعوناه «جدار» روما الثالث ـ أعني السيادة البابوية على المجمع الكنسي العام ـ الصمود إذا ما انهار الجداران الآخران. كان الأمراء والأباطرة قد دعوا في الماضي إلى عقد المجامع الكنسية بما في ذلك، كما لاحظ لوثر، تنظيم الإمبراطور قسطنطين لأهمّ هذه المجامع الكنسية على الإطلاق، وهو مجمع نيقيا (Nicaea) يستطيع البابوات مناقضة الكتاب المقدس، ويمكن للكنيسة أن يفسدها الشيطان. وعندما يحدث هذا، فيجب أن يحاكموا من طرف جميع المؤمنين في مجمع كنسي عامّ. وإن الأمراء يتساوون مع المسيحيين الآخرين، ولكن السيف يمنحهم مسؤولية خاصة لحماية الكنيسة. «ما من أحد يمكنه أن ينهض بأعباء هذا الأمر

(30) المصدر نفسه، ص 412.

(31) المصدر نفسه، ص 414.

كالسلطات الدنيوية، خصوصاً ما داموا هم أيضاً مسيحيين مثلنا، وقساوسة مثل غيرهم، الدين نفسه، والسلطة نفسها بالاعتبارات كلها. فيتعين عليهم أن يمارسوا وظيفتهم وعملهم بلا إبطاء أو عرقلة حيثما يكون من الضروري أو المفيد فعل ذلك، فالله منحهم السلطة على كلّ فرد»[32]. إن الحدود الضيقة التي فرضها لوثر على التنظيم الكنسي وضعت السلطة بيد الدولة التي كانت مهمتها المناسبة هي تطهير الدين والدفاع عنه بوجه تهديدات روما. تسلم الأمراء مسؤولية كبيرة من أجل رفاه المجتمع المدني، الذي حُدِّد الآن بأنه يمثّل العلاقات الخارجية بين المؤمنين المتحدين في الإيمان.

عندما أحرزت حركة الإصلاح الديني زخماً قوياً واتسع مدى التماسات لوثر للأمراء، نزع إلى تعتيم الخط الفاصل بين مسؤوليات الأمراء الدنيوية والدينية. فأرادهم أن يدافعوا عن ألمانيا ضد اللصوصية البابوية، ويبيحوا للقساوسة الزواج، ويلغوا قدّاسات الموتى، ويسيطروا على التحريمات والحرمانات الكنسية، ويضعوا حداً لأيام الأعياد والتضرع، ويجبروا النبلاء والأغنياء على ارتداء أزياء أقلَّ بهرجة، ويصلحوا الجامعات، ويسقطوا التشريعات الكنسية، ويسيطروا على التجارة والصناعة، ويَحولوا دون تأثير البابا السياسي في ألمانيا[33]. إن التماس لوثر المقدم للأمراء الألمان، الذي كُتبت مسودته في صيف زاخر بالأحداث في العام 1520، سيّس ما كان سجالاً لاهوتياً جرى احتواؤه نسبياً، فأثار بذلك موجة من الشعور القومي ضدَّ روما. وخلال هذه الفترة قلّد لوثر السلطة الدنيوية مسؤوليةً جديرة بالاعتبار، موضحاً «أن مهمة أولئك الذين في

---

(32) المصدر نفسه، ص 416.

(33) المصدر نفسه، ص 434-483 ومواضع متفرقة أخرى.

السلطة أن يجدوا الخير لرعاياهم»[34]. وعليه فإن الضمير المسيحي المستقل وضع مسؤوليةَ سلامة المجتمع المدني على الميدان السياسي؛ فترتبت على ذلك «ضرورة انسحاب البابا من الشؤون الزمنية»، و«أن يدع السادة الزمنيين يحكمون البلد والشعب، بينما يكرس البابا نفسه للوعظ والصلاة»[35]. لقد قُلِّدَ الأمراءُ السيفَ كي يكبحوا الشرّ، ويعاقبوا الأشرار، ويذودوا عن الأخيار. فسلامة المجتمع المدني تستلزم منهم أن ينهضوا بهذه الأعباء.

بيد أن التماس لوثر إلى الأمراء لم يعن أنه كان مستعداً لأن يدع مساواة المؤمنين في الموقع الديني إلى مساواة داخل المجتمع المدني. فجميع المؤمنين متساوون أمام الله، ولكن هذا لا يعني أنهم كذلك على الأرض. فثورة الفلاحين في العام 1524 - 1525 أجبرته على التمييز بين حرية الروح وحرية الجسد، عندما أدان محاولات العامّة إقامة المساواة الاجتماعية بالوسائل السياسية. فانتقد التجاوزات المفرطة من طرف كلٍّ من مُلاّك الأرض والفلاحين، وحثهم على أن يسوّوا خلافاتِهم سلمياً، ولكنه أوضح أن المملكة الدنيوية لا يمكن أن تقوم من دون اللامساواة. فتساوي الأرواح لا يستلزم تساوي الأجساد. وقد قاده هذا إلى رفض التماسات الفلاحين لدعمهم ضد النبلاء بقوله إنهم كانوا:

«يجعلون الحرية المسيحية شيئاً جسدياً تماماً. أفلم يكن للنبي إبراهيم والآباء الآخرين عبيد؟ فاقرأ ما علمه القديس بولس بشأن الخدم الذين كانوا جميعهم آنذاك عبيداً. ولهذا فإن هذه القضية لا تصمد أمام الإنجيل. إنه لمن قبيل السرقة أن يأخذ كلّ فرد جسده من

(34) المصدر نفسه، ص 483.

(35) المصدر نفسه، ص 440-441.

سيده، الجسد الذي هو ملك السيد. يمكن للعبد أن يكون مسيحياً، ويتمتع بالحرية المسيحية، بالطريقة نفسها التي يكون فيها السجين أو المريض مسيحياً، وهو ليس حراً مع ذلك. فهذا البند سوف يجعل الناس كافة متساوين، ويحوّل مملكة المسيح الروحية إلى مملكة دنيوية ظاهرية؛ وهذا محال. ذلك أن المملكة الدنيوية لا تقوم لها قائمة من دون أن يكون الناس غير متساوين، لذلك يكون بعضهم حراً، وبعضهم سجيناً، وبعضهم سادة، وبعضهم رعايا، وما إلى ذلك»[36].

كانت لدعوى لوثر بأن الحرية مسألة تتعلق بالضمير نتائج فاجعة. فاعتماده على الأمراء والإخلاص لتراث بولس في التسويات السياسية قاداه إلى تقرير أن الرعايا يدينون لحكامهم دائماً بواجب الطاعة إلاّ إذا تعرّض الإيمان لخطر داهم أو شُنّت حرب غير عادلة. «على المسيحيين الخضوع لسلطاتهم الحاكمة، وأن يكونوا مستعدين لفعل كلّ ما هو خير، ولا يعني هذا أنهم بهذه الطريقة سيتبرأون من الخطيئة، نظراً لأنهم طاهرون بفعل إيمانهم، ولكن من جهة حرية الروح سيخدمون بفعلهم هذا الآخرين والسلطات نفسها ويطيعون إرادتها بحرية وحبّ»[37]. إن طاعة السلطات القائمة لا علاقة لها بالخلاص. فعلى المسيحي أن يأتمر بأمر السلطة الدنيوية ليس لأن ذلك ضروري للخلاص والاستقامة، إنما لأنه مهم للإعراب عن احترام الحكام الذين يصونون النظام ويؤازرون الإيمان. قد تكون

---

(36) Martin Luther, «Friendly Admonition to Peace Concerning the Twelve Articles of the Swabian Peasants,» in: Hans Joachim Hillerbrand, ed., *The Protestant Reformation*, Documentary History of Western Civilization. Harper Torchbooks; TB 1342 (New York: Harper and Row, [1968]), p. 83.

(37) Luther, «The Freedom of a Christian,» p. 78.

الطاعة مكلفة في هذه الدنيا، ولكن مستقبل المرء يعتمد على طهارة ضميره. فالإيمان يمكّن المسيحي دائماً من صون روحه مهما كانت الظروف المحيطة به عسيرة. «رغم أن الطغاة يكونون عنيفين وظالمين في مطالبهم، ولكنهم مع ذلك لا يتسببون في الأذى ما داموا لا يأمرون بمعصية الله»[38]. السيف موجود لمعاقبة الشرير، وحماية المستقيم. ولكنه إن شُهر لأغراض الشرّ، فهذا شأن من شؤون الله.

سعى لوثر إلى تفادي الصعوبات المترتبة على موقفه هذا بالزعم أن المسيحيين الصادقين سيفعلون كلّ ما يطلبه القانون من تلقاء أنفسهم، ومن ثمّ لن يكون هناك داعٍ لِلَسْعَةِ القَسْر. إن سلطة الدولة ليست ضرورية لأولئك الذين يحكمهم الروح القدس وليس السيف، لذلك فإن عدم الاكتراث سوف يهوّن من أثر عنف الدولة. «وإذا كان العالم كله يتكون من مسيحيين حقيقيين، أي من مؤمنين صادقين، فلن تكون ثمة حاجة لا لأمير، أو ملك، أو سيد، أو سيف. فما فائدة هؤلاء إذا كانت قلوب المسيحيين عامرة بالروح القدس، الذي يهديهم ويجنبهم اقتراف الخطأ بحقّ الآخرين، ويحثهم على حبّ كلّ فرد، ويدعوهم إلى تحمل الجور بطواعية وصدر رحب، بل وحتى الموت على يد أيّ كان. فحيثما تُتَقبَّلُ المعاناةُ من الخطأ، وحيثما يُفعل الخيرُ، لن يكون ثمة مكان للخلاف، والنزاع، والمحاكمة، والقاضي، والعقاب، والقانون، والسيف»[39]. ليس المسيحيون بحاجة إلى أن يرغموا على أن يحيوا حياتهم من أجل الآخرين، فهم يفعلون ذلك مدفوعين به لرغبة القائمة في إيمانهم والمسطورة في ضمائرهم.

---

(38) المصدر نفسه، ص 78-79.

(39) Martin Luther, «Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed,» in: Hillerbrand, ed., Ibid., p. 369.

ولكن أبناء الله مضطرون إلى العيش جنباً إلى جنب مع أبناء الدنيا، وتبرير لوثر لسلطة الدولة يتوقف على وجود غير مسيحيين أكثر مما يتوقف على نظرة أوغسطين إلى البشر بوصفهم أبناء الخطيئة. فالعالم يضمّ العديد من غير المسيحيين ومن المسيحيين الزائفين. لقد عرف لوثر، وكذلك روما، أنَّ تقدمَ الإصلاح الديني في ألمانيا يتوقف على الأمراء. ووعيه بهذه الحقيقة يفسر إعلانه أنّ الله خلق الدولة لتعزيز الجماعة المسيحية. «ولهذا السبب يجب أن يُقام تمييزٌ حادٌ بين المملكتين، وأن يُتاح لكلتيهما الدوام؛ إحداهما لبثّ التقوى، والأخرى لإحلال السلام ومنع الشرور؛ وكل واحدة منهما لن تفي بالمرام من دون الأخرى»[40]. إن عدائية لوثر الحادة للادعاءات البابوية بالسلطة الزمنية كانت مسوقة بمفهوم عن المجتمع المدني يقوم فيه القس بإرغام ضعيفي الإيمان على طاعة القانون. «ولهذا السبب خلق الله حكومتين؛ حكومة روحية يخلق بوساطتها الروح القدس، بهدي من المسيح، المسيحيين والناس الورعين، وحكومة دنيوية تكبح اللامسيحي والشرير، وبذلك يجب عليهم المحافظة على السلام ظاهرياً حتى وإن كان ضد إرادتهم»[41]. أما سيف أوغسطين فيظل موجوداً لأغراض تتعلق بغير المسيحيين. لا يحتاج المسيحي لغير الإنجيل، ولكنه سوف يطيع الدولة لأن سلطتها القسرية جُعلت ضرورية بسبب هزالة أخلاق الآخرين. «وبهذه الطريقة إذن تتوازن الأشياء توازناً جيداً. فأنت ترضي مملكة الله باطنياً ومملكة العالم ظاهرياً في الوقت نفسه، وتعاني من الشرّ والظلم ولكنك تعاقب الشرّ والظلم في الوقت نفسه، ولا تقاوم الشرّ وتقاومه في الوقت نفسه. لأنك من جهة ترى نفسك وما يخصّها، ومن جهة

(40) المصدر نفسه، ص 371.

(41) المصدر نفسه، ص 370.

أخرى ترى جارك وما يخصّه»[42]. إن التمييز اللوثري الشهير بين العالم الباطني لضمير المسيحي الحرّ والعالم الظاهري للامساواة والقسر سوف يسفر عن اعتدال (Quietism) سياسي ستكون نتائجه في القرن العشرين بالغة العمق فعلاً.

ولكن هذه الفكرة فتحت إمكانية قيام نظرية عن المجتمع المدني والدولة، لا ترتبط جوهرياً برفاهية الكنيسة. وافق لوثر رأي القديس بولس على أن المسيحيين يمكنهم خدمة الله في ضمائرهم، وإرضاء الدنيا بأجسادهم. كما أن حنوّ المسيحيين على اللامسيحيين في أوساطهم وجّه نظريته عن الواجب، ولكن الطاعة تخدم الله كذلك. إن المسيحيين أقلية في هذا العالم ويحتاجون إلى الحماية من لدن سلطة دنيوية ضد الطواغيت والأشرار. وتقوم السلطة السياسية بحفظ النظام، وحماية المِلكية، وتنفيذ القوانين، والعناية بالفقراء، ومعاقبة الأشرار، وإتاحة قيام المجتمع المدني. «إذاً، حين ترى نقصاً في الجلادين، والشمّاسين، والقضاة، والسادة، والأمراء وتجد نفسك مؤهلاً، فعليك أن تعرض خدماتك وتلتمس لك مكاناً، ذلك أن الحكومة الضرورية لا تُزدرى على الإطلاق فتصبح عاجزة أو تنتهي إلى الهلاك، فالعالم لا يسعه الاستغناءعنها أو أنه لا يجرؤ على ذلك»[43]. لعل المسيحي يحتاج إلى الدولة لخير اللامسيحي، ولكن لوثر اعتقد بلزوم الدولة لحياة الإيمان والعمل.

كان تشديد لوثر واضحاً على الدوام. فهناك ميدانان يتعايشان في الشؤون الزمنية، ميدان الله الذي يديره المسيح، وميدان العالم الذي تديره الدولة. ولكل واحد منهما قوانينه وأنظمته. فالله يقيم السلطة

---

(42) المصدر نفسه، ص 375.

(43) المصدر نفسه، ص 374-375.

الدنيوية ويطهرها، لأنه ما من مملكة يمكن أن تقوم من دون قانون وقسر. ولكن نطاق عمل الدولة المقبول يتحدد بحماية الحياة، والملكية، وغيرها من ضروريات الحياة الأرضية. «لأنه لا يستطيع أحد أن يحكم الروح ولن يدع الله أحداً غيره يحكمها»[44]. فالدين والإيمان لا يمكن أن يخضعا للقانون، والسلطة الزمنية لا تجرؤ على سنّ القوانين بالنيابة عن الروح. فلوثر، بفصله بين الجانب الخاص والجانب العام وضع شؤون الضمير خارج نطاق شؤون الدولة؛ «كلّ إنسان مسؤول عن إيمانه، ويجب عليه أن يحرص على صواب إيمانه»[45]. فالكنيسة لا شأن لها بالسياسة، والدولة لا صلة لها بالروح. ولا يمكن لأي منهما أن يوجد على حساب الآخر، فالضمير السليم والدولة القوية يدعم أحدهما الآخر. «إذن ما دام الإيمان أو الكفر مسألة تخصّ ضمير الفرد، وما دام هذا لا يفتّ في عضد السلطة الدنيوية، يتعين على هذه الأخيرة أن تقنع بشؤونها الخاصة بها وتعمل على خدمتها، وأن تتيح للناس أن يعتقدوا بهذا أو بذاك، على وفق قدرتهم وإرادتهم، من دون إكراه أحد بالقوة»[46]. حتى أن قمع الهرطقة شأن من شؤون الأساقفة وليس الأمراء. فللدولة سلطة شرعية على تعاملات الناس الظاهرة في ما بينهم. ويقع الميدان الخاص في الدين والإيمان خارج نطاق سلطتها[47].

كان إصرار لوثر على استقلال الضمير الفردي خطوة مهمة أتاحت التوجه نحو نظرية علمانية عن المجتمع المدني. وكانت «كهنوتية جميع المؤمنين» تنسجم تماماً مع المجتمع المدني المستقل

---

(44) المصدر نفسه، ص 383.

(45) المصدر نفسه، ص 385.

(46) المصدر نفسه.

(47) المصدر نفسه، ص 387.

والنظام السياسي القسري، ما دامت تُعرّف بموجب الضمير الفردي ومساواة جميع الأرواح أمام الله. إذا كانت شؤون الأسرة، والحياة السياسية، والكنيسة تشكل ثلاثة «أنظمة للخلق» في الوجود المسيحي، فإنها تحتاج إلى النظام السياسي، لأن المجتمع المدني لا يستطيع أن يولّد السلطة، والهيمنة، والمرجعية الضرورية لحياة الإنسانية الساقطة في الخطيئة. فالدولة تحمي الأرواح المسيحية المتساوية التي يوحّدها الإيمان في عالم نجس. إذا كان لوثر قد وضع الضمير في صميم الحياة المسيحية، فإنه حفظ للدولة سلطة عظيمة، وهذه الدولة التي تديم المجتمع المدني ضرورية للحياة، ولكنها عاجزة في شؤون الإيمان.

إن قيام لوثر بإقصاء السياسة من نطاق الدين ساعد على تحصينها في الدولة، وأضفى تشديدُه على باطنية التجربة الدينية بريقاً لاهوتياً لسلطة الأمير. كان المجتمع المدني ميداناً للصراع والشقاق. فاقتضى الأمر حكاماً زمنيين للمحافظة على النظام. لكن الحرية المسيحية باتت الآن قضية إيمان باطني. ومع ذلك، فإن مدّ حركة الإصلاح وجزرها جعلا، في النهاية، الخيارات الدينية تدخل عالم الاعتقاد الفردي وإرادة الأمير. كانت الطاعة في السياسة نظاماً يومياً. ونتيجة إرساء لوثر المجتمع المدني على سلطة الأمراء القسرية، ونتيجة الصوت المنبعث من أعماق المسيحيين، فإنه خَلُصَ إلى نتائج متناقضة ظاهرياً من محاولاته عزل الإيمان عن بلايا العالم.

لم يكن على المسيحيين، كما يراهم لوثر، أن يقدسوا المجتمع المدني من خلال جهودهم الخاصة. فعلى الرغم من أن قيام لوثر بفصل الضمير عن العالم كان يشير إلى ممكنات مستقبلية واعدة، فقد بقيت عناصر مهمة في فكره تجري في قنوات قروسطية. فالمقتضيات الذاتية للضمير حركت مقداراً كبيراً من فهمه لمجتمع مدني شكلته ضرورات الحرب الدينية. وسيقوم هوبز بالقطيعة

الحاسمة مع الماضي عبر إزاحة الله تماماً من مجتمع مدني يقوم الآن على وجود مركز واحد للسيادة السياسية، ما يجعل الحربَ الأهلية مستحيلة إلى الأبد، يحمي مصالح نوع جديد من الفرد المصلحي.

السيادة، والمصلحة، والمجتمع المدني

كان ظهور كتاب **اللوياثان** (*Leviathan*) في العام 1651 البرهان البالغ الأهمية الذي قدمه هوبز على أن المجتمع المدني لا تقوم له قائمة من دون سلطة الدولة. فجهده القوي لإظهار «قلب»، و«أعصاب»، و«مفاصل» الجسم السياسي انتهى إلى نتيجة مؤداها أنه يجب دمج هذه الأعضاء في مصدر مهيمن واحد، إذا كان يراد للمجتمع المدني أن ينتظم، وللسلمُ المحلي أن يتوحد. إن إيجاد «كائن مصطنع (Artificial Man)» تُنفخ فيه «روح «سيادة مصطنعة (Artificial Soul of Sovereignty)» هو وحده الذي يستطيع أن يُنزل نِعَمَ الحضارة للأفراد الذين تتأتى أخطارهم الجماعية من مساواتهم ورغباتهم. لقد بحث هوبز، المذعور من الثورة الإنجليزية، عن ملاذ في إقامة دولة ذات حدود مشتركة مع المجتمع المدني، ومؤسسة لهذا المجتمع الذي يُفهم، بحسب التعبير الحديث، ميداناً يمور بنشاط المصلحة الشخصية.

إن مخطط نظرية هوبز العامة معروف بما فيه الكفاية. فانعدام الأمن المستشري الذي يقدم له المجتمع المدني علاجاً هو النتيجة الحتمية لرغبة الإنسان الدائمة في حيازة السلطة لغرض حماية نفسه. ونتيجة انعدام الأمن هذا، فإن جوع الإنسان إلى مراكمة السلطة ـ «وسائله الحالية للظفر بخير مستقبلي ظاهر»[48] ـ يتنقل به من شيء

(48) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by C. B. MacPherson (New york: Penguin, 1985), p. 150.

إلى آخر، وإحرازه لشيء ما هو إلا مجرد حافز لإحراز شيء آخر أيضاً. إن الفرد الجديد الذي يحسب حساب المصلحة (Calculating Individual) يحدد لنفسه أهدافه الشخصية في غياب «الخير الأعظم» الذي سوف يقصده الناس كافة طواعية. وسواء أكانت هذه الرغبة الدائمة في المزيد من المراكمة ناشئة عن تبصّر هوبز في جذور الطبيعة الإنسانية العميقة أم ناشئة عن تأثير مجتمع رأسمالي متطور[49]، فإنه أكد أن الإنسان يحركه «ميل عام تشترك فيه الإنسانية كلها، أي رغبة دائمة لا تهدأ في حيازة سلطة إثر سلطة، وهي رغبة لا تنقطع إلاّ بالموت فقط. وليس السبب في هذا دائماً أن الإنسان يأمل في الحصول على لذة أكبر مما كان قد حصل عليه، أو أنه لا يستطيع الاقتناع بسلطة معتدلة: بل بسبب أنه لا يستطيع أن يطمئنّ إلى كفاية ما يملكه حالياً من سلطة ووسائل العيش الجيد من دون كسب المزيد»[50]. إن الحاجة إلى مراكمة المزيد من السلطة أمر ملازم لجوهر الشرط الإنساني، ويسم الممارسة الإنسانية برمتها في الشرط ما قبل السياسة وما قبل الاجتماع الذي يدعوه هوبز، تبعاً لأعراف عصره، حال الفطرة التي عاشتها البشرية.

إن هذه «الرغبة في حيازة سلطة إثر سلطة» مع فرضية هوبز عن المساواة الإنسانية، يشكل تهديداً عارماً باندلاع حرب بلا نهاية ما لم

---

(49) انظر المساجلة الشهيرة بين ميكائيل أوكشوت (Michael Oakeshott) وسي. بي. ماكفيرسون (C. B. Macpherson)، قارن: Michael Oakeshott, «Introduction,» in: Thomas Hobbes, *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, Edited, with an Introduction, by Michael Oakeshott, Blackwell's Political Texts (Oxford: B. Blackwell, 1946), and Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

(50) Hobbes, *Leviathan*, p. 161.

توضع هذه الرغبة تحت السيطرة. والمفارقة العظيمة في حياتنا الإنسانية هي أن رغبتنا البسيطة في الأمن، وقابلياتنا المتساوية في العدوان، يُسفران معاً عن وضع لا يُطاق. فالطبيعة، كما ترى نظرية هوبز، تحلّ محلَّ الخطيئة والفجور سبباً لخراب الإنسانية وتحولها نحو الدولة. فالمساواة، وانعدام الأمن، والمصلحة، تذكي الحروب والمنافسة التي تحدد شرطنا الطبيعي[51]. فعندما يرغب الناس في الأشياء نفسها و«لا توجد سلطة قادرة على إرهاب الجميع»، فإن الاضطراب المتساوي، والقابليات المتساوية، والرغبات المتساوية تنتج حال الحرب الدائمة. من الواضح، كما قال هوبز «إن الناس الذين يعيشون في أوقات معينة من دون سلطة مشتركة ترهبهم، يكونون في حال تسمى الحرب؛ وهذه الحرب هي حرب الجميع ضد الجميع»[52]. إن غياب سلطة سياسية قسرية واحدة يدفع الناس إلى الاتكال على عقلهم، ورأيهم، وقوتهم الخاصة عندما يبحثون عن مصالحهم في حال يتنافسون فيها، أحدهم مع الآخر. وإن وصف هوبز الشهير لعواقب هذا الاعتماد الأناني والمريب على الذات جديرة بالذكر:

«في ظرف كهذا لن تكون ثمة صناعة؛ لأن ثمارها غير مؤكدة، ولا حراثة للأرض؛ ولا ملاحة للبحر، ولا فائدة مرجوّة من استيراد البضائع عبر البحار؛ ولا عمليةَ بناء واسعة؛ ولا وسائلَ للنقل، أو لرفع تلك الأشياء التي تحتاج إلى القوة؛ ولا معرفةَ لنا بوجه البسيطة؛ ولا تقدير للزمن؛ ولا فنون؛ ولا آداب؛ ولا مجتمع، لن يكون هناك سوى الأسوأ: خوف دائم، وتحسّب من خطر الموت

(51) المصدر نفسه، ص 183.

(52) المصدر نفسه، ص 185.

العنيف؛ وحياة يقضيها الإنسان منعزلاً، وبائساً، ومقرفاً، ومتوحشاً، وفظّاً، حياة قصيرة»[53].

من المستحيل قيام المجتمع المدني من دون «سلطة عامة»، ولسوف تجعل فوضى الشرط الطبيعي الإنساني من الحياة نفسها أمراً مستحيلاً. والمفارقة العميقة هي أن كلّ فرد يعتمد على عقله الشخصي ينتهي سريعاً إلى وضع لا يُطاق بالنسبة للجميع. «وعليه، ثمة إدراك، أو قاعدة عقلية عامة تفيد: أن كل إنسان عليه أن يسعى إلى السلام، بقدر ما يأمل في الحصول عليه؛ وعندما يُخفق في سعيه ذاك، فإنه يلجأ إلى ما يجنيه من الحرب من فوائد. إن الفرع الأول من هذه القاعدة يتضمن قانون الطبيعة الأساسي الذي هو الجنوح إلى السلم، واتباعه»[54]. إن المصلحة الذاتية العقلانية هي حافز فعل الفرد وبقاء الجماعة. فهي تقع في صميم الحياة الإنسانية في حال الطبيعة، وتتيح لنا اشتقاق «قانون الطبيعة الأول»، وتستلزم قيام المجتمع المدني. إن الانتقال من البربرية إلى الحضارة يجلب إلى التاريخ الإنساني الصناعةَ، والزراعةَ، والملاحةَ، والعلمَ، والأخلاقَ، والثقافةَ.

ولكن، ليس بوسع الناس العيش بسلام ما لم يرغبوا في التخلي عن «حقهم في الأشياء كلها»، ويقنعوا بدرجة محدودة من الحرية. ينتج هذا التخلي عن حساب مصلحي (Calculation) معين، مفاده أن منافع السلم تفوق ما يخسره الناس حين لا يعوّلون على فطنتهم أو لا يكونون هم من يبتّ في المسائل التي تهمّهم. إن العقل الاجتماعي، كما يراه هوبز، يحلّ محلَّ العالم المسيحي، والمرجعية

---

(53) المصدر نفسه، ص 186.

(54) المصدر نفسه، ص 190، والتشديد هنا لهوبز.

الكنسية، والعرف، والحقّ الإلهي للملوك، والسلطة الغاشمة، والتقاليد التراثية بوصفها أساساً للواجب. لا تقوم للمجتمع المدني قائمة ما لم تُنفّذ العهود وتُحترم الاتفاقيات. فإذا ما وثق الناس بأن الآخرين قادرون على السيطرة على أنفسهم، يكون بوسعهم العيش معاً بقدر كبير من الاطمئنان. وسلطة الحاكم المفرد هي وحدها التي تتيح إحقاق العدالة وحماية المِلكية؛ «قبل إمكان إطلاق كلمات العدل والجور، يجب أن تكون هناك سلطة قسرية تجبر الناس، سواءً بسواء، على تنفيذ مواثيقهم من خلال رادع العقاب الذي يكون أعظم بكثير من المنفعة التي يتوقعونها من نقضهم للميثاق؛ وعلى تحقيق التوافق، الذي يجني ثماره الناس بعقد متبادل، تعويضاً عن تنازلهم عن حقِّهم الكليّ: ولا توجد مثل هذه السلطة قبل بناء جماعة ذات كيان سياسي (كومنولث)»[55].

أراد هوبز، قبل كل شيء، تفادي نتائج السعي المحموم وراء «السعادة». فعرف أكثر من معاصريه أن المجتمع المدني مسكون بالأفراد ومصالحهم. فكانت المشكلة هي كيفية تنظيم ذلك، بحيث يستطيع الناس السعي وراء مصالحهم في شروط من الأمن والسلام. إن المجتمع يستلزم مجموعة من القواعد التي تضعها وتفرضها سلطة سياسية قائمة[56]. فكان معيار هوبز العام نسخة من القاعدة الذهبية: لا يمكن تحقيق السعادة، وسط مجموعة من البشر، إلاّ بأن يمنع كلّ إنسان نفسه، في معاملته الآخرين، عن الأفعال التي لا يحبّ هو أن يعاملوه بها. وهذا يعني أنه يجب أن يكون مستعداً للتنازل عن حقِّه الطبيعي في البحث عن السعادة، كما لو كان هو الشخص الوحيد

(55) المصدر نفسه، ص 202.

(56) المصدر نفسه، ص 227.

الموجود في هذا العالم. والسبيل الوحيد لتفادي التنافس الفوضوي المدمّر، ولوضع الرأي الفردي والمصلحة الفردية تحت السيطرة، هي التنازل الشامل والمتبادل عن الحقوق وإسنادها إلى عاهل. ولكن هوبز أدرك أنه إذا ما كان الاتفاق التعاقدي بين الأفراد الناكرين لذواتهم يعالج خطرَ التفكير الخاص الفردي، فإنه يناقض بعضاً من الرغبات الإنسانية الأساسية، حتى لو كان ذلك مدعوماً عقلياً ومدفوعاً بالخوف من الموت العنيف. لهذا تقوم الحاجة إلى شيء آخر يدعم الميثاق الأصلي؛ وأعني به السيف. فالجوهر الحقيقي للدولة هو سلطة القسر، والمجتمع المدني المنظم سياسياً، كما يراه هوبز، يستلزم فرض قوة إكراهية على نطاق واسع من شؤون الإنسان. فرغبة الإنسان في حفظ ذاته تقتضي وجود سلطة سيادية تستطيع أن تقيم الشروط الدنيا للسلم الاجتماعي. فالمجتمع المدني لا تقوم له قائمة إلاّ بالسيادة، ويتأسس بالسياسة، ولا يمكن تمييزه شكلياً من الدولة.

إن حال الفطرة (أو الطبيعة) عند هوبز، والعقد الاجتماعي المترتب عليها، كانا محض وسائل افتراضية استعملها لأغراض المجادلة والتوضيح[57]. ولكنه كان يرى المجتمع المدني شيئاً واقعياً وملموساً. فهو يتكون من أفراد ملموسين، وواضحين، ومعينين، تقودهم رغبتهم المفهومة تماماً نحو منافع الحضارة المادية والثقافية. والتخلي عن الحقوق الذي تحدث عنه هو في الواقع تنازل عن السلطة. فدافعُ الإنسان إلى مراكمة السلطة المتعاظمة دائماً، وقابليته للتعرض إلى الاعتداء سوف يبطلان سريعاً الاتفاقات كلها ما لم تتوافر القوة لغرض تنفيذ هذه الاتفاقات عينها. فالناس متساوون،

(57) المصدر نفسه، ص 187-188.

وغير آمنين، ووحيدون في حال الفطرة؛ ودافعهم لحماية أنفسهم سوف يقوّض أي جهد للسيطرة على التفكك ما لم يُنظم هذا الجهد وينفذ سياسياً. إذ لا يمكن لأي اتفاقات طوعية بين بشر منعزلين، وخائفين، ومتنافسين أن تدوم، في غياب آلية قسرية تستطيع إكراه الناس على التصرف كما لو أنهم يثقون أحدهم بالآخر. إنّ ما يوثّق عرى المجتمع المدني هو الخوف من الفوضى، والتغلب على هذه الفوضى بسلطة صاحب السيادة الذي هو العمل السياسي الذي يؤسس الدولة والمجتمع المدني في اللحظة عينها.

إن العنصر المهم في المجتمع المدني لدى هوبز يعود إلى الجماعة المنظمة سياسياً (كومنولث) في مفهومها القديم؛ أعني ذلك التعبير الشكلي لصهر الدولة والمجتمع المتبع قديماً. فالتأسيس عبر فعل طوعي واتفاق دائم هو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تُنظّم لإتاحة قيام المجتمع المدني من خلال توفير الأمن والطمأنينة. فهو الوسيلة الوحيدة التي يحمي بها البشر أنفسهم من النتائج المدمرة لحريتهم ومساواتهم الأصليتين. فالمجتمع المدني يتيح إمكانية حلول مصدر واحد للعقل العام محلَّ فوضى المصادر العديدة للعقل الخاص:

«إن الطريقة الوحيدة لإقامة سلطة عمومية كهذه، سلطة قادرة على الدفاع عنهم بوجه غزو أجنبي، وبوجه المظالم التي يسببونها، بعضهم لبعض، وبذلك يحيون في طمأنينة عندما ينالون قوت يومهم بنفس راضية بمعونة الصناعة، أو غلال الأرض؛ أقول إن الطريقة الوحيدة هي نقل سلطتهم كلها إلى شخص واحد قويّ، أو إلى مجلس من الرجال يصهر إراداتهم كلها، من خلال تعددية الأصوات، في إرادة واحدة: أي يمكن القول تعيين رجل واحد، أو مجلس من الرجال ليقودهم أفراداً وجماعاتٍ، فيقرّ كل واحد بشرعية

أيّ شيء يفعله هذا الرجل في ما يحملهم عليه، وما سوف يفعله، أو يساعد على فعله في الأشياء كلها التي تتعلق بالسلم والأمن العامين؛ وأن يُخضعوا إراداتهم، كل بمحض إرادته، وأحكامهم، لحكمه. وهذا أكثر من كونه مجرد قبول أو توافق، إنه وحدة حقيقية تجمعهم معاً في شخص واحد أوحد، من خلال ميثاق يربط الجميع، بطريقة كما لو أن كل شخص يقول لكل شخص: «أنا أقرّ وأتخلى عن حقي في حكم نفسي إلى هذا الرجل، أو إلى مجلس الرجال هذا على أساس هذا الشرط، وهو أن تقرّ أنت وتتخلى عن حقك له، وتقرّ بجميع أفعاله بالطريقة نفسها. فإذا ما تمّ هذا واتّحد الجمع في شخص، فإنه يُسمّى الجماعة المنظمة سياسياً أي الكومنولث (commonwealth) أو الشعب (civitas) باللاتينية»[58].

إنّ العمل السياسي هو الذي يؤسس المجتمع المدني. وليس ثمة اختلاف بين القانون والأخلاقية، وتوضع السلطة كلُّها في يد صاحب السيادة، أما القوة فهي التي تشكّل الدولةَ والمجتمع المدني بالطريقة نفسها. وسواء أكان صاحب السيادة شخصاً واحداً، أم قلة، أم كثرة، فإنه يجب أن يحوز سلطة قسرية كافية لتنظيم المجتمع المدني باعتباره بديلاً من حال الفطرة التي تشبه كومة من الرمل. وما من أحد يسعه التحرر من الخضوع لصاحب السيادة، فمن دونه يتفسخ المجتمع، ويسقط البشر في حال من حرب الجميع ضد الجميع. فحفظ الذات يدفع الرعايا جميعهم إلى طاعة سلطة قاهرة تقيم قواعدَ لتحكم السلوك الاجتماعي، وتنظم الحكومة، وتتخذ القرارات بصدد المسائل الخلافية كلها، وتدير العلاقات الخارجية، وتضطلع بأمور الحرب والسلم، وتمارس صلاحيات السيادة الأخرى

(58) المصدر نفسه، ص 227.

كلها. وفي النهاية، فإن تنظيم سلطة الدولة هو اللحظة المقررة التي تظهر فيها الحياة المتمدنة. يهاجم كتاب اللوياثان، بلا هوادة، نظريات العقد الاجتماعي لدى هوغو غروشيوس (Hugo Grotius)، وصموئيل بوفندورف (Samuel Pufendorf)، التي أوحت بوجود المجتمع المدني قبل تنظيم الدولة. أما هوبز فيرى أن المجتمع المدني إنما يتشكل ويُصان بفضل سلطة الدولة.

لم يرَ كتاب **اللوياثان** في الهيئات الاجتماعية الثانوية أو الوسيطة أيَّ أهمية تُذكر. فمن الناحية السياسية كان هوبز يعارضَ أيَّ شيء يمكن أن يُضعف من سلطة صاحب السيادة. فـ«صمت القانون» أقام ميداناً واسعاً للنشاط الفردي الذي أراد هوبز حمايته، ولكنه جادل أيضاً بأن التنظيمات الثانوية يمكن أن توجد بمشيئة صاحب السيادة فقط. فهذه الهيئات تكون «قانونية» إن اعترفت بها الجماعة السياسية، ويمكن أن تمثل جزءاً من الكلّ إنْ وافق صاحب السيادة، ولكن هذا التسامح لا ينبغي مطلقاً أن يمس مسؤولية الدولة في السلم والدفاع عن المجتمع المدني للخطر[59]. كما عارضَ هوبز أيَّ اقتراحات بشأن دستور مختلط أو تقسيم للسيادة على حد سواء. إن صاحب السيادة يجب أن يكون قادراً على التصرف إزاء الأفراد مباشرة في القضايا المهمة كلها. والمجتمع المدني هو جماعة سياسية، وإرادة صاحب السيادة هي التي تمثلها. فإن لم تكن ثمة حكومة ـ هيئة حقيقية من البشر تتمتع بالسلطة لفرض إرادة صاحب السيادة ـ فلن تكون ثمة دولة ولا مجتمع، إنما فقط «حشد لا رأس له». وقدرة صاحب السيادة على الثواب والعقاب تمكّن المجتمع المدني من التغلب على الآثار الفوضوية المعطّلة الناشئة عن تضارب المساعي الخاصة.

---

(59) المصدر نفسه، الفصل 22.

والسلطةُ الاجتماعية بأسرها متركزة في «الإله الفاني»، لأنه ما من هيئة اجتماعية يمكنها أن توجد بمعزل عن الرأس المدبِّر. وهوبز لا يرى وجود أيِّ تمييز ذي دلالة وأهمية بين الدولة والمجتمع. فاختفاء الدولة يسفر عن تفكك المجتمع. لقد انتصرت السياسة على الطبيعة.

لعل المجتمع المدني يحتاج إلى دولة قوية، غير أن هوبز أدرك أن الاقتصاد، والعلم، والفنون، والآداب تقتضي أيضاً احترام العالم الخاص لرغائب الفرد ورفاهه. فالمجتمع المدني ميدان لكلٍّ من الحياة العمومية الجماعية والمصلحة الذاتية. «إن حرية الرعيّة تكمن فقط في تلك الأشياء، التي يسمح صاحب السيادة بتنظيم أفعالها»[60]، بيد أن نطاق النشاط الخاص يثبت في النهاية أنه نطاق واسع على نحو مفاجئ. وهوبز يعيّن ميدان المصلحة الشخصية باعتباره ميداناً لا تتدخل فيه الدولة إلا إذا تعرض النظام الاجتماعي للتهديد. وسوف يحمي جون لوك هذا الميدان بنظام دستوري متأسس على الحقوق كي يقيّد مجال أفعال الدولة. غير أن هوبز هو الذي أقام التمييز النظري المهم بين الميدان العام والميدان الخاص. وهو لم يكن راغباً في تزيين الميدان الخاص بمضمون أخلاقي سوف يسم بميسمه الليبرالية الناضجة؛ لأن نظريته في الدولة كانت ضرورية لنظريته في المجتمع المدني. إذ لن «تكون هناك صناعة، ولا حراثة للأرض، ولا ملاحة، ولا فائدة مرجوّة من استيراد البضائع، ولا عملية بناء واسعة، ولا معرفة بوجه البسيطة، ولا تقدير للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع» قبل إقامة سلطة صاحب السيادة. ولكن من الصحيح تماماً أن هذه الأنشطة ساعدت على تحديد مزايا الحضارة التي يتيح المجتمع المدني إمكانية قيامها. إن صهر هوبز

(60) المصدر نفسه، ص 264.

للدولة والمجتمع في بوتقة واحدة تمت موازنته بالفصل بينهما لاحقاً بسبب من رغبته في ترسيخ منافع المجتمع المدني العديدة بسلطة دولة حصيفة. إن سلطة صاحب السيادة القاهرة توجد لغرض تمكين الأفراد المنعزلين، وغير المحصّنين، وغير الآمنين، من العيش معاً. وتشكل سلطة الدولة المجتمعَ المدني، ولكن هوبز يفسح مجالاً واسعاً للمبادرة الخاصة والنشاط غير المنظَّم.

كان هوبز مهموماً ببناء إطار يفسح المجال للسلوك الذي يمكن التنبؤ به، أما حدود سلطة الدولة فقد أقامتها مقتضيات الاستقرار. تقوم سلطة صاحب السيادة كيما تضمن السلم الداخلي والدفاعات العامة ضد الأعداء الخارجيين. فهي لا توجد من أجل جعل الجميع من طينة واحدة، إنما فقط لتمكنهم من السعي وراء رغباتهم المتمايزة بطريقة سلسة لا تخل بالنظام. «ولما كان من المحال انعدام وجود أمة سياسية في العالم، تدوّن قواعد كافية لتنظيم أفعال الناس كلها وكلماتهم؛ يترتب على ذلك ضرورة أن يمتلك الناس حرياتهم في أنواع الأفعال كلها التي تسمح بها القوانين، وأن يسترشدوا بعقولهم من أجل تحقيق أقصى فائدة لأنفسهم»[61]. إن إصرار هوبز على أن مركز سلطة الدولة غير المتجزئ يتيح قيام المجتمع المدني يجب ألا يشوش علينا رؤية نظرته المهمة تماماً، والقائلة إن تأسيس أيّ نظرية عن السيادة إنما هو لخير أعضاء المجتمع وأمنهم. فغرض الدولة هو حماية الملكية الفردية وحق الأشخاص في السعي إلى «السعادة»، وغالباً ما ذكّر هوبز قرّاءه بأن الناس العقلاء انتقلوا من حال الفطرة إلى المجتمع المدني لا لشيء إلاّ لأنهم كانوا ينشدون تحقيق مصالحهم الفردية الخاصة. فالمجتمع المدني لا يمكن أن تنظمه القوة

---

(61) المصدر نفسه.

وحسب. ونظريته عن الواجب تتوقع أن طاعة سلطة صاحب السيادة سوف تحقق قدراً من الفائدة الفردية أكبر بكثير مما كان يمكن تحقيقه في حال الفطرة.

إن عقلانية هوبز مكّنته من إنتاج نظرية عن الدولة من دون اكتراث بالتقاليد، والوحي، والحقّ الإلهي للملوك، والتأويل الفقهي الكنسي، أو أيّ من العناصر الأخرى في الجهاز النظري المعقد للقرون الوسطى. إن «الشرط الطبيعي» للإنسان في خوفه وعزلته ألغى إمكانية أن يكون الأفراد اجتماعيين بطبيعتهم. فالناس لا يحترمون حقوق بعضهم بعضاً بشكل عفوي ما لم يصبَّ ذلك في مصلحتهم. وما دام أيّ عقد اجتماعي يمكن أن ينهار بمجرد أن يقرر شخص واحد الخروج عليه، فإن تنفيذ المواثيق لن يصبح المعيار السائد إلا إذا استطاعت سلطة صاحب السيادة معاقبة حالات اللاتنفيذ كلها من دون محاباة ولا استثناء. ومع ذلك، لم ينأ هوبز بعيداً عن أوغسطين رغم نظريته الدنيوية الشاملة عن السيادة ونظرية الواجب التي تلازمها. ولكنه ذهب أبعد من وجهة النظر القروسطية الشائعة التي ترى أن الدول تطاع لأنها تمثل مجموعة من القيم المتعالية. فالحقوق والأخلاق لا توجد قبل الدولة، وصاحب السيادة هو الذي يحدد الأخلاقية.

إن تخلي هوبز عن نزوع العصور الوسطى إلى الجماعية (Corporatism) اختزل الدولة إلى وسيلة تستند شرعيتها إلى قدرتها على صيانة رفاه الفرد. فللحظة أزيل «الصالح العام» من النظرية السياسية، واستُبدلَ بمجموع المصالح الذاتية الفردية. والآن، فإن الجماعة السياسية (الكومنولث) «جسم مصطنع» متكون من حشد من الأفراد المصلحيين الذين تكون رغبتهم المحددة هي السعي وراء مصالحهم في شروط الأمن والسلم؛ وهذا وصف مثير نراه مرسوماً

على الغلاف المشهور لكتاب **اللوياثان**. فالدولةُ تحمي الفردَ في أدق مقتنياته الخاصة؛ لقد ابتكر هوبز سلطة بالغة القوة بيد صاحب السيادة بحيث لا يمكن للمجتمع المدني البقاء من دونها، ولكنه نبذ انشغال النظرية السياسية القديمة بتشكيل الطبيعة الإنسانية، وأراد فقط حماية بيئة يعيش فيها الأفراد الذين يسعون وراء مصالحهم. إن إقرار هوبز بالفائدة الفردية جعل منه رجل المستقبل.

غير أن هناك حدوداً لم يقدر حتى هوبز على تجاوزها. فحركة الإصلاح الديني قدمت شكلاً لاهوتياً للنظرة القائلة إن الفرد هو حاكم نفسه، ومحاميها، ومديرها، ولكن هوبز كان ينظر إلى النزعة الفردية بمنظار الشك في الحساب المصلحي الخاص. لقد أراد هوبز، بكل تأكيد، أن يطلق العنان للرفاهية الفردية، ولكنه ارتعد من الافتراض القائل إن الحقيقة كانت تحديداً ذاتياً. كان شمال أوروبا يعجّ بالطوائف البروتستانتية المتخاصمة التي ترعرعت في التربة الخصبة لمبادئ حركة الإصلاح الديني، المتمثلة في الرأي الشخصي، والضمير الفردي، وكهنوتية جميع المؤمنين. وكان هوبز هلعاً من هذه النزعة الذاتية الفوضوية، فلكونها مرتبطةً أشد الارتباط بالمصلحة الشخصية يمكنها أن تقوّض الوحدة التي رآها هو ضرورية للسلام. كان أحد المبادئ الشائعة الذي شعر بأنه «مبدأ بغيض للمجتمع المدني» هو المبدأ القائل «إنّ كل ما يفعله المرء بالضد من ضميره هو خطيئة»[62]. إن صاحب السيادة يزيل التأثير المفكك للرأي الخاص عبر تأسيس السلطة، والمعنى، والواجبات، والأخلاقية. لقد أقيمت سلطة صاحب السيادة لأن حال الفطرة (الطبيعة) تفككت عندما أصبح الناس يحكمون في قضاياهم الخاصة. أما السلطة

---

(62) المصدر نفسه، ص 365-366.

السياسية فهي التي أسست العقلَ العام، وكانت ضرورية لأجل السيطرة على الآثار الكارثية للمصلحة الفردية نفسها التي كانت تلك السلطة قد أُقيمت لحمايتها.

إن الانتقال من حال الفطرة إلى المجتمع المدني، يمثل ابتعاداً عن العقل الخاص والرأي الفردي بوصفهما معيارين للصالح العام، بيد أن هوبز لم يستبدلهما بأي نظرية تكميلية عن المصالح العامة أو المعرفة العامة. وإن أكبر إنجاز لهوبز هو أنه اشتق السلطة السياسية ذات السيادة من تصادمات كتلة غير مترابطة من أفراد متساوين. ولا توجد روابط مديدة تربط الجزئيات الذرية التي تكوّن المجتمع سوى مواثيقهم. وإن ما يوجد من روابط إنما ينتج من اتفاقات يدخل فيها، بحرية، الأفرادُ العقلاء المعنيون بمصالحهم الذاتية. فكلّ عضو من أعضاء المجتمع تحركه مصلحته المميزة. غير أن المصلحة ليست سوى التعبير العام عن الرغبة الفردية، ولقد استبق هوبز، في توجهه نحو التنظيم السياسي للحياة الاجتماعية، نموَّ الميدان الليبرالي الخاص. لم يحظَ أيُّ شيء بمنزلة عامة وكلية لدى هوبز مثلما حظي بها البحث عن الأمن والسلام، ولم يولِ عنايته بأي علاقة غير العلاقة القائمة بين صاحب السيادة والرعيّة. وإن حالات العقل الخاص كلها تندمج عنده في صاحب السيادة الذي يجب أن يكون، ما دام يحدد شروط السلام والاستقرار، ذا سلطة غير محدودة لفرضهما بالقوة، حتى وإن جاء ذلك على حساب إرادة الرعايا الأفراد. وإن الالتزام الاجتماعي الجامع هو التنازل عن الاستقلال الفردي لصالح إرادة صاحب السيادة، الذي هو الهيئة الوحيدة التي يمكن للمجتمع من خلالها أن يتكلم. ولكن مبرر وسبب وجود صاحب السيادة هو السلام والأمان، فاستبق هوبز، بكل ما أوتي من سَعَةِ رؤية، عجزَ الليبرالية الكلاسيكية عن استخلاص نظرية عن

الواجب تغوص إلى ما هو أعمق من المصلحة الفردية. والمبدأ «المسموم» القائل «إن كل إنسان هو الذي يحكم على صالح الأعمال أو طالحها»، إنما هو مبدأ يميّز حال الفطرة، إذ لم تكن هناك قوانين مدنية أصلاً[63]. إن سلطة القانون تأتي من إرادة صاحب السيادة؛ ولكن «نتيجة للاختلافات القائمة بين الناس، والحاجة إلى تحديد ماهية المساواة، وماهية العدالة، وماهية الفضيلة الخلقية، ولجعل هذه الأمور ملزمة، ثمة حاجة لأوامر سلطة ذات سيادة، ويجب إصدار أمر بالعقوبات لكل من يخرقها»، لأن عقل «الإنسان المصطنع» ـ الكومنولث، أي الجماعة السياسية ـ يحلّ محلّ عقل الأشخاص الخصوصيين»[64].

كان هوبز شخصية انتقالية، فقد التفت وراءه إلى المجتمع المنصهر في بوتقة واحدة، وتوقع انحلاله. وكانت إمكانية تعرض أعضاء هذا المجتمع للأذى، على حد سواء، هي السبب وراء المنافسة الدائمة التي تهدد بتمزيق المجتمع المدني. فكانت هذه المشكلة ملازمة للحياة المتحضرة بحدّ ذاتها. ولا يمكن تطمين المصالح الفردية تطميناً تاماً أبداً. والفرد، كما يراه هوبز، كان «مالكاً» لنفسه في مجتمع مدني مؤلف من ذرات بدلاً من أن يكون عضواً في جماعة أوسع بمقتضى كون هذا المجتمع كلاًّ أخلاقياً. فعلاقات التملك صارت لا تحدد مضمون التعاملات الاجتماعية الإنسانية وحسب، بل تحدد طبيعة الإنسان بحد ذاته. وصار المجتمع المدني شبكة مصطنعة وُجدت لحماية المِلكية، والمحافظة على نظام مرتب للإنتاج والتبادل. وفي عالم من الخصوصيات المنعزلة والمهتمة

---

(63) المصدر نفسه.

(64) المصدر نفسه، ص 314 و317.

بالمصلحة الشخصية لم يعد لمفهوم «الصالح العام» من معنى سوى مجموع الرغبات الفردية. لم يعد العقل البشري قدرة تُدمَج وتُنسّق، بل انكسر، وانقسم، لأنه شُدّ إلى نير السعي الذاتي والتنافسي وراء المصلحة الفردية. وصارت السياسة تمثل القسر الخالص والبسيط؛ وبينما كانت مجرد آلية لتوفير الأمن، فإنها أتاحت أيضاً إمكانية نِعَم الحضارة. وأتاحت أولوية الميدان العام إمكانية ظهور ميدان للمشاغلَ الخاصة متميز نظرياً، حتى لو كان هذا الميدان في حال جنينية. ولقد أشار هوبز مسبقاً، وبطرق عديدة، إلى النظرية البرجوازية عن الدولة والمجتمع التي ستجد تفصيلها الضافي في أعمال جون لوك، وستبلغ الذروة عند آدم سميث.

بيد أن هوبز كان يشتغل أيضاً ضمن مقولات التفكير القديمة، والمثال الأهم على ذلك هو رغبته في الاحتفاظ بعناصر من الأمة القديمة. كان المنظِّرون القروسطيون يفكرون في إطار مفاهيم لاهوتية، أما هوبز فكان، قبل كل شيء آخر، مفكراً «سياسياً». وعلى الرغم من إقراره بالمصلحة والرغبة الجلية في قبول مقدار معين من النشاط العفوي في المجتمع المدني، فإن السياسة تغمر الحياة العمومية وتنظم الشؤون الخاصة. فكل شيء إنما تنظمه سلطة صاحب السيادة، ولا وجود لتمايز مؤسساتي بين الدولة والمجتمع المدني، ولم يبلور هوبز نظرية متسقة يمكن أن تعيّن ميداناً للنشاط العمومي اللاسياسي. فسلطة الدولة عنده تضغط على الفرد بشكل مباشر. وتؤدي المؤسسات الوسيطة دوراً ضئيلاً في كتاب **اللوياثان**، وليس ثمة حجة تدلّ على أن هوبز يشارك الليبرالية رغبتها في تحديد السلطة العمومية ببنية حقوق محمية. ومع ذلك كان الاستغلال والقسر عنده يُنظَّمان على نحو واسع «خارج الاقتصاد»، وإذا ما استبق هوبز التركيز الحديث على المصلحة، فإنه يعتقد أن سلطة صاحب السيادة

هي وحدها التي تقف بين الحضارة والبربرية. إن القانون والأخلاقية يأتيان من دولة يقف الأفرد إزاءها بلا حقوق.

وسم هوبز بداية شيء ونهاية شيء. فالمجتمع الأوروبي سيبدأ بالتهشم عاجلاً، وسيعمل اتساع الأسواق على نشوء نظريات عن الميدان الاقتصادي المحمي، والمُنظَّم ذاتياً والمستقل عن الدولة، أو أنه أسمى من الدولة خلقياً. أما الأفكار القديمة عن المجتمعات المدنية العالمية القديمة، سواء اعتبرناها جماعات دينية أم سياسية، فستنهار عاجلاً بسبب منطق المصلحة الفردية. فلم تعد لسلطة الأمير، والنزعة الجمهورية المدنية، والضمير المتحرر، القدرة على العمل كمبادئ كافية ذاتياً لتنظيم المجتمع المدني. فكان أن أعلن هوبز عن القضية الدقيقة والحاسمة؛ وهي أن تحديد الأهداف الخاصة والسعي وراءها يستلزم سلطة عمومية قوية لتكوين المجتمع وحمايته في الوقت ذاته. أما ما تبقى فسيكون في انتظار لوك والأسكتلنديين.



القسم الثاني

المجتمع المدني والحداثة

الفصل الرابع

نشوء «الإنسان الاقتصادي»

عندما أخضع نيكولاي مكيافيللي الإيمانَ لمصالح الأمير والجمهورية المدنية، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى. وأفردَ تشديدُ مارتن لوثر على حرية الضمير الفردي قوة كبيرة للسلطات السياسية التي كانت مسؤولة عن تنظيم المجتمع المدني حول الحاجات الظاهرية لمجتمع مؤمن. والكثير من هذا يصدق على إعلان هوبز أن المجتمع وُجدَ بسبب فاعلية قوة السلطة التي يتمتع بها صاحب السيادة وحده، واستند إلى الفوائد التي يجنيها أفراده. ما من شخصية من هذه الشخصيات الانتقالية الثلاث السابقة قد عوّل على القوى السماوية لتطبيق المعايير العامة التي تمكّن من تعيين الأهداف الجزئية والسعي وراءها.

إذا كانت السلطة السياسية قد خفّفت من الجانب التدميري لآثار المنافسة غير المنضبطة، فإنها ساهمت في توفير منافع الحضارة العديدة المتجذّرة في الصراع غير المباشر من أجل البقاء. ولقد شدّد المنظّرون الكلاسيكيون بوضوح على دور الدولة تشديداً يفوق ما ذهب إليه مفكرو القرون الوسطى؛ ولكنّ الطرفين اتفقا على أن التمييز الجوهري كان بين الحضارة والبربرية. ويرى جون لوك أن

المجتمع المدني وفّر للناس، للمرة الأولى، إمكانية تنظيم حياة مشتركة حرة ومزدهرة. وقد بلور المجتمع المدني لدى آدم فيرغسون، الذي كان يردد صدى وجهات نظر العديد من مفكري عصر التنوير، مشاعر خلقية وقيمة مُهذّبة بطريقة كان من المستحيل سلوكها في المجتمعات «البدائية». أما آدم سميث، الذي كان يعي المحددات الاقتصادية للمجتمع المدني بصورة أكثر حدّة من وعي أغلب زملائه، فكان واثقاً من أن المجتمع المدني يمكن تنظيمه حول المنفعة الفردية بطريقة تجلب منافع الحضارة للجميع. وفي الوقت نفسه الذي قدم فيه هؤلاء المنظّرون الثلاثة الأسس النظرية للمفاهيم الحديثة عن الفرد، أعلنوا القضية الحديثة المميزة وهي أن العمليات المادية للحياة الاجتماعية سرعان ما أصبحت القوى المكوّنة للمجتمع المدني.

الحقوق، والقانون، والميادين المحميّة

في دفاع جون لوك عن «الثورة المجيدة» في إنجلترا، لم يبدأ بمهاجمة هوبز، بل هاجم حجة البلاط القائلة إن السيادة شكلٌ للملكية يمكن أن يورث من ملك إلى ملك، وهي حجة كانت أسرة ملوك ستيوارت(*) تسوقها لحقبة طويلة لدعم مزاعمها بالسلطة المطلقة. استُمدّ موقف التاج هذا من محاولة روبرت فيلمر(**) (Robert Filmer) تأسيس السلطة السياسية على السلطة الأبوية، ولكن جون لوك ذهب أبعد من ذلك ليجادل بأن سلطة الدولة اللامحدودة

(*) أسرة ملوك إنجلترا بين عامي 1603-1688.

(**) روبرت فيلمر، مفكر سياسي إنجليزي (1588 - 1653). كان المدافع عن حقّ الملوك المقدس في السلطة. وكتابه الرئيس هو البطريركية، أو حقّ الملوك الطبيعي بالسلطة. وضد هذا الكتاب بالذات كتب جون لوك كتابه رسالتان في الحكم.

سوف تقوّض الأمن الذي صُمّمت هذه السلطة لحمايته أصلاً، وسوف تجعل من قيام المجتمع المدني أمراً مستحيلاً. كان هوبز قد فشل في فهم مسألة أن الحفاظ على الذات لم يعد بحاجة إلى سلطة صاحب السيادة، السياسية الآمرة، فالحفاظ على الذات يمكن أن يندمج الآن مع حماية الملكية. ولم تدرك نظريته «السياسية» المحضة أن القوى الاقتصادية يمكن أن تنظّم المجتمع المدني، إن أتيح لها العمل في شروط الحرية، وفي وجود دولة ذات سلطات محدودة. قال لوك إنه بقدر ما تبدو الدولة بالغة القوة كما يراها هوبز، فإنها لا تستطيع أن توفر أساساً قوياً كفاية للمجتمع المدني.

لقد نقلت نظرية لوك عن الملكية الخاصة مناقشةَ المجتمع المدني إلى مستوى جديد تماماً. يقول لوك إذا أمكن تأسيس المواطنة على التملّك، فلن يكون للعقلاء مصلحة في الفوضى، ما داموا يصرّفون أعمالهم بسلام. وكان هوبز قد أشار من قبلُ إلى شيء من هذا القبيل، غير أن دعوى لوك بأن الشرعية تستند إلى قدرة الدولة على حماية مجموعة من الحقوق الطبيعية قبل السياسية حملت نظريات المجتمع المدني إلى منطقة جديدة. افترض هوبز الحاجة إلى الطاعة إذا كان يجب على صاحب السيادة أن يحافظ على النظام، لكن لوك أقام ميداناً محدداً للمِلْكية الخاصة، والحقوق، والرغبة الخاصة، الذي يمكن التنظير له بمعزل عن سلطة الدولة القوية.

إن الأرض وُهبت في الأصل لجميع بني البشر كي ينعموا بطيّباتها، ولوك بدأ بالموقف المعروف جيداً وهو أن لكل فرد الحقّ في أن ينال رزقه من هبات الطبيعة. إن فرضية القانون الطبيعي هذه، بوصفها شرطاً أصلياً للمِلكية المشتركة، أطّرت محاولة لوك غير الحدسية لإرساء المجتمع المدني على الحق الطبيعي للمِلكية الخاصة والاستيلاء الفردي. يقول لوك: «لكني سأحاول أن أبيّن كيف تسنى

للناس أن يتملّكوا بضعة أجزاء مما وهبه الله للبشر جميعاً، ومن دون أي اتفاق صريح بين عامة الناس»[1].

إنّ تفسير لوك معروف جيداً. فالحقّ الخاص في تملك ما تهبه الطبيعة للجميع مستمد من الحرية الطبيعية ومِلْكية الفرد لشخصه بالذات. أما الاستيلاء الخاص على ذلك الجزء من الطبيعة الذي مزج عمله الخاص به هو، فهو واقع سابقٌ على الحياة الاجتماعية المُنظّمة ومستقل عنها. إنه حق للبشر في الطبيعة، ونظَّم لوك المجتمع المدني ليدور حول حماية هذا الحقّ لأنه أدرك، على نحو أفضل من هوبز، أن الملكية الخاصة صارت شرطاً ضرورياً للحياة الإنسانية. فالحرية، والعمل، والتبادل، والمِلْكية الخاصة كانت موجودة في حال الفطرة (الطبيعة)، فأتاح هذا للوك أن يشتق وجود المجتمع المدني من ميدان الفعل الاجتماعي السابق على قيام الدولة. لقد شكلت الحقوق الطبيعية صميم نظرية لوك السياسية المناهضة للاستبداد المطلق، وكانت مصدراً لفهم جديد للمِلْكية الخاصة التي لم تنشأ على أساس الرضا.

اختلف لوك عن هوبز بشكل مثير في وصفه حال الفطرة باعتبارها شرطاً «للسلام، والإرادة الخيّرة، والتعاون المتبادل، والمحافظة على النفس». إن الشرط الطبيعي هو حال «الحرية الكاملة» لحفظ المرء، و«المساواة الكاملة» في السلطة للقيام بذلك. فأفضى هذا إلى النتيجة المهمة الآتية: إذا كان البشر عقلاء، وأخلاقيين، واجتماعيين قبل أن ينتقلوا إلى المجتمع المدني، فإن دولة المستبدّ

---

(1) التشديد هنا للوك، انظر: John Locke, «Second Treatise On Government,» in: John Locke, *Two Treatises on Government*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 286, para. 25.

المطلق، كما رآها هوبز، لن تكون ضرورية. وإن المصلحة الفردية هي التي أدخلت «العداء، والحقد، والعنف، والتخريب المتبادل» في حال الطبيعة المسالمة التي لم تكن فيها سلطة عامة للفصل في الخصومات الخاصة[2]. فأصبح المجتمع والدولة ضروريين لأن خرق المجرى الطبيعي العفوي أعطى لكلّ فرد الحقَّ في معاقبة أيّ فرد آخر[3]. ولا يُتوقع من الناس أن يحكموا بنزاهة في شؤونهم الخاصة، فكان هذا «الاضطراب» المعروف سبباً في ضرورة المجتمع المدني والدولة[4]. وعليه يأتي المجتمع المدني لدى لوك يأتي ليعالج العيب القاتل المحتمل في حال الفطرة بأن ينزعَ السلطة التنفيذية من أيدي الأفراد الذين ينكبون على خدمة ذواتهم، وليجعل هذه السلطة نزيهة بأن يجعلها سلطة عامة. والآن، فإن الناس كائنات اجتماعية قادرة تماماً على العيش معاً من دون قوة صاحب السيادة الإلزامية كما رآها هوبز. فعدم قدرة الناس على حماية حقوقهم الطبيعية على نحو ملائم يجعل المجتمع المدني أمراً ضرورياً، ولكن هذا المجتمع لم يتشكل بفعل سلطة «قاهرة».

وبقدر الأهمية التي ظهرت عليها القطيعة التي أحدثها لوك مع هوبز، أقرّ لوك بأن المجتمع المدني قد شكلته السلطة السياسية، «إن حق سنّ قوانين تشمل عقوبة الموت، ومن ثمّ قوانين العقوبات الأدنى من ذلك كلها، لغرض تنظيم المِلْكية الخاصة وصيانتها، واستخدام قوة الجماعة لتنفيذ هذه القوانين، والدفاع عن الأمة بوجه الاعتداء الأجنبي، إن هذا كله إنما جاء من أجل الصالح العام»[5].

(2) المصدر نفسه، ص 280.

(3) المصدر نفسه، ص 271.

(4) المصدر نفسه، ص 274.

(5) المصدر نفسه، ص 268.

فالمجتمع المدني الذي وفر الفعلُ السياسي فرصةَ قيامه، وأسّسته حاجات المِلْكية الخاصة، لم يخلق أيَّ حقٍّ جديد؛ بل سجلّ فقط نقل السلطة التي كانت بيد الأفراد لحماية أنفسهم في حال الفطرة إلى سلطة عامة شرعية. فالناس شكلوا المجتمع المدني لأن قوة مصالحهم الجزئية جعلت من الصعوبة بمكان تنظيم سلطة عامة «لغرض تنظيم المِلكية الخاصة وحفظها». إن الغاية الرئيسية للرابطة الإنسانية، في المجتمع المدني، كما في حال الفطرة، هي الدفاع عن المِلْكية؛ التي هي التمثيل المجرد للحرية الفردية. ولكن الإنسان الفطري عاقل، وصعوبات حال الفطرة «جعلته راغباً في هجر هذا الشرط الذي وإن كان حراً فإنه مليء بالمخاوف والمخاطر المستمرة: ولم يكن عبثاً سعيُه ورغبته في الانضمام إلى مجتمع يضمّ أناساً متحدين، أو أن لديه الرغبة في الوحدة معهم لغرض أن «يحافظوا» بصورة متبادلة على حيواتهم، وحرياتهم، وطبقاتهم؛ التي أطلقوا عليها جميعاً اسماً عاماً هو المِلْكية الخاصة»[6]. أعطى لوك دفعة عامة قوية لفهم المِلْكية الخاصة أكثر مما فعل الآخرون، ولكن ما من شك في أنه أضفى على «الطبقات» مستوى الحماية نفسه الذي منحه «للحيوات»، و«الحريات».

إن التمييز الليبرالي الكلاسيكي المهم بين الدولة والمجتمع ماثلٌ هنا، غير أن هذه الحداثة موجودة بشكل جنيني فقط. وعلى غرار هوبز، انجذب لوك إلى نموذج الجماعة الواحدة المنظمة سياسياً. فصار المجتمع المدني أمراً ممكناً من خلال إضفاء طابع اجتماعي على «السلطة التي يملكها كلُّ إنسان في حال الفطرة (الطبيعة) ويتخلى عنها للمجتمع ومن ثمّ للحكام الذين نصّبهم المجتمع عليه

(6) المصدر نفسه، ص 350.

بثقة صريحة أو ضمنية، لتستخدم من أجل صالحهم، وحفظ مِلْكيتهم»[7]. فالدولة والمجتمع المدني يتكونان بالاعتبار نفسه من أجل الحرية الفردية والخيار الخاص. وكلاهما موجود من أجل المصالح الخاصة، فكما لاحظ لوك أنه من دون مِلْكية خاصة «لا تكون العمومية مفيدة»[8]. ويصدق الشيء نفسه على الدولة التي يُنظر إليها الآن على أنها جهاز تنفيذ. فأساس الحياة الإنسانية في الطبيعة والمجتمع المدني هي المِلكية الخاصة، والدولة هي الجهاز الذي يحميها. «إن الغاية العظيمة والرئيسية للناس المتحدين في جماعات سياسية، يضعون أنفسهم تحت قيادة حكومة، هي إذاً المحافظة على مِلْكيتهم»[9].

وفر القانون الطبيعي نظاماً للحقوق مكتملاً وقائماً بذاته؛ فالانتقال إلى المجتمع المدني والدولة يجعل الحضارة إمكانية قائمة على تأسيس وإنفاذ آلية قوية تستطيع التغلب على الانفلات الفوضوي للمصلحة الفردية. فالدولة بمقدورها أن تصحح الخلل الموجود في حال الفطرة (الطبيعة) لأنها تأسست من خلال قانون عمومي، وهو هيئة يمكن أن تصدر أحكاماً نزيهة، وسلطة تفرض التنفيذ. «إن أولئك المتحدين في هيئة واحدة، ولديهم قانون ونظام قضائي راسخان وعموميان يمكنهم أن يحتكموا إليهما، ويتمتعون بسلطة للفصل في النزاعات التي تنشب بينهم، ومعاقبة المعتدين، أقول إن أولئك إنما يعيشون في مجتمع مدني : أما أولئك الذين يفتقرون إلى مرجعية في هذا العالم يحتكمون إليها فما زالوا في حال الفطرة. فكل واحد منهم، بمعزل عن الآخرين، يحكم وينفذ لنفسه بنفسه، وهذه

---

(7) المصدر نفسه، ص 381.

(8) المصدر نفسه، ص 289.

(9) المصدر نفسه، ص 350-351.

كما بيّنت في أعلاه حال الفطرة بأتمّ أشكالها»[10] إن سلطة الدولة وحكم القانون يوفران إمكانية السعي وراء المصلحة في شروط من الحرية الفردية والأمن المتبادل. كان لوك واثقاً من أنه يستطيع تأسيس الواجب (Obligation) على الرضا الفردي، والإجابة، في الوقت نفسه، عن أهم سؤال يتعلق بالسلطة السياسية وهو:

«إذا كان الإنسان في حال الفطرة حراً جداً، كما يُقال؛ وإذا كان هو ذاته السيدَ المطلق على شخصه وممتلكاته، متساوياً مع أعظم السادة، وغير خاضع لأي شخص، فلماذا سيتخلى عن حريته؟ لماذا يتخلى عن هذه الإمبراطورية، ويُخضع نفسه لهيمنة سلطة أخرى وسيطرتها؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات بوضوح نقول إنه على الرغم من تمتعه بهذا الحق في حال الفطرة، فإن التمتع به غير مؤكد تماماً، فحقه هذا عرضة للانتهاك على الدوام من طرف الآخرين. فأن يكون الجميع ملوكاً مثله، وكلّ إنسان مساوٍ له، والأهمّ عدم وجود مراقبين حازمين يحرسون العدالة والمساواة، فإن تمتعه بمِلْكيته في هذه الحال أمر غير مأمون ولا مضمون أبداً»[11].

نظَّمت نظريات المجتمع المدني القديمة نفسَها حول فكرة عامة عن الصالح العام. فقام لوك، في عمله، بإفراغ هذه الفكرة من مضمونها العمومي الجوهري؛ لأن غرضها كان حماية مصالح محددة. كان هوبز قد وضع أسس هذا الموقف، ولكن لوك أضفى على المصلحة أهمية بالغة في الوقت ذاته الذي اختزل فيه الدولة إلى وظائف تنفيذية في خدمة مجتمع مدني منظم حول المِلْكية الخاصة. فقوله إن البشر كائنات اجتماعية بطبيعتهم ذهب إلى أن الدولة ما كان يجب أن تكون جبارةً بالطريقة التي يرتئيها هوبز في كتابه **اللوياثان**.

---

(10) المصدر نفسه، ص 324.

(11) المصدر نفسه، ص 350-351.

غير أن النظرة المعتدلة لحال الطبيعة لم تَغْنِ أن المجتمع المدني يمكن أن يتشكل من المشاغل العمومية. فحتى لو كان المجتمع المدني قد تشكل أصلاً بعمل تعاوني، فإن المصلحة الفردية كانت واضحة دائماً وتفرض نفسها على تفكير لوك، بينما كانت المسائل العامة في أفضل الأحوال ثانوية، وواهية، وغير ذات شأن. والجزء الأكبر مما يراه لوك هنا قد تبلور خلال الثورة الإنجليزية التي شارك فيها مشاركة صميمة. ومثل العديد من مثقفي عصره، كان له أكثر من سبب ليعتقد بأن الإرستقراطيين والملوك المستبدين كانوا يمثلون أكبر تهديد للحرية. فبدا له أن هناك دليلاً قوياً على أن الصالح العام لا يعني، في الأساس، غير حماية الحقوق الخاصة.

إن الأسبقية التي منحها لوك للمصالح الخاصة ـ وللحقوق التي تحميها ـ تجعل الليبرالية ترى أن ما يهمّ الناس هو طريقة خلق الثروة ومراكمتها. والتمييز الحاد الذي أقامه هوبز بين «حال الفطرة» للبشر والنظام السياسي هو تمييز يؤسس تشديد كتاب **اللوياثان** على سلطة الدولة. أما لوك فإنه، بتسليط انتباهه على عمليات المجتمع المدني الاقتصادية، خطا خطوة مهمة بعيداً عن الدعوى القديمة القائلة إن السياسة هي في صميم التنظيم الاجتماعي. إن الدولة الليبرالية المحدودة، وحكم القانون، يتيحان للأفراد الراشدين السعي وراء مصالحهم المتنافسة من دون أن يضطر أحدهم إلى قتل الآخر.

وبقدر ما كانت نظرية لوك السياسية لافتة، كان رجلَ عصره إلى حد كبير. فانهيار الاقتصاد الضمني(*) (Embedded Economy) أزال

(*) صاغ كارل بولاني مصطلح «Embedded Economy» في كتابه **التحول العظيم: الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا** ليميز به اقتصاد مجتمعات ماقبل الرأسمالية، أو تلك الحقبة التي لم يتبلور فيها الاقتصاد نشاطاً مستقلاً له نُظُمه وقوانينه وآلياته القائمة بذاتها، إنما كان جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية العامة. وقد ارتأينا ترجمته إلى الاقتصاد الضمني، أي =

الحدود المفروضة على السعي وراء المصلحة التي حمت، لقرون، المجتمعات المدنية ماقبل الرأسمالية. والمبادئ القديمة من قبيل التضامن، والعدالة، والمبدأ الأخلاقي تنظّم التوزيع في الاقتصاديات الطبيعية حيث كانت حاجات الاستهلاك المباشر تقود الإنتاج، وحيث تؤدي الأسواق دوراً هامشياً فقط. أما تطورُ الإنتاج لغرض التبادل فقد أدى إلى اختفاء الاقتصاد الضمني، وإلى منح الأولوية لرأي الفرد، وإلى اختزال الحياة الاجتماعية إلى الاعتبارات الاقتصادية، وإلى ظهور تصور للسياسة بوصفها أداة حمايةٍ لشبكة الحقوق الفردية التي تؤلف بمجموعها الصالح العام. كانت علاقات السوق تتغلغل في كل مكان، وسرعان ما صارت المصلحة مقولة الاقتصاد والفكر السياسي المركزية[12]. فلم يعد الرفاه العام ينبع من الفعلَ الذي يقصد تحقيق هذا الرفاه. فقد أُخضع القانون الطبيعي لمنطق المِلْكية والسوق.

ولكن حتى عندما خطا لوك خطوة مهمة باتجاه الاقتصاد المستقل والمنظم ذاتياً، فإنه لم يكن قادراً على إحداث قطيعة صريحة مع الماضي. فالتمس الإبقاء على عناصر القانون الطبيعي المهمة، ولم يُرجع الروابط الاجتماعية كلها إلى علاقات السوق. فالعناصر المهمة في فكره ظلت تصف السياسة باعتباره مكوناً محدداً

= الموجود ضمن فاعليات المجتمع الأخرى كلها، اجتماعية وأخلاقية أو غير ذلك، من دون أن تكون له استقلالية ما. ويقابله مصطلح «Disembedded Economy» الذي ساد ويسود الحقب الحديثة. وعلى سبيل المثال، فإن إحدى سمات الاقتصاد الضمني اعتماده على المقايضة، على عكس الاقتصاد الحديث الذي يعتمد على التبادل النقدي. كما أنه يفتقر إلى وجود نظرية عن الأجور والأسعار مثلاً. ويمكن اعتبار الاقتصاد المنزلي القديم أحد تجليات الاقتصاد الضمني. وفي مراجعتنا لبعض المراجع العربية بحثاً عن ترجمات عربية لهذا المصطلح، لم نُوَفَّق إلى العثور على أيّ ترجمة له.

(12) ما زال عمل كارل بولاني هو أفضل معالجة لهذا الموضوع، انظر: Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

للمجتمع المدني. وكانت الدولة للتوّ قد بدأت، في أثناء حياته، تنفصل عن المجتمع، ولم يكن بالوسع بعدُ فصل السياسة بوضوح عن توزيع الثروة الاقتصادية والنفوذ الاجتماعي. فكان على النظرية الليبرالية الحديثة عن المجتمع المدني أن تنتظر.

إن قرناً كاملاً يفصل كتاب لوك **رسالة ثانية في الحكم** عن كتاب آدم سميث المدوّي **ثروة الأمم**[13]. تميز عصر التنوير باتساع الأسواق، وبتشديد متجدد على منافع الحضارة، وبخطوات إضافية نحو تصور حديث مميز عن المجتمع المدني. وبدأت الرأسمالية والليبرالية تتخذان شكلاً محدداً خلال هذه الحقبة، وعندما اكتسبتا تعبيراً شرعياً في الاقتصاد السياسي لدى آدم سميث، كانت الشروط قد نضجت لنشوء نظرية حديثة مميزة عن المجتمع المدني. إن برهان لوك على أن المِلكية مستمدة من الطبيعة وليس من العُرف أو الامتياز راق لمفكري عصر التنوير التواقين إلى استخدام القانون الطبيعي لتقويض شرعية الحقيقة الصادرة عن الوحي، وتقويض السلطة السياسية القائمة. فوافق جميعهم تقريباً على أن الملكية الخاصة شرط ضروري للاستقلال الخلقي .فبقدر ما يكون الفرد حائزاً على ممتلكات، يكون حراً في إعمال عقله ومقاومة الخرافة والخنوع.

قبل أن تهيمن الأسواق على المجتمع المدني، كان من المتفق عليه بشكل واسع أن هناك كياناً خارج ميدان الضرورة، يضمن النظام الاجتماعي والسلم المدني. لقد أُقيمت نظريات الواجب الكلاسيكية على الحاجة لتجاوز انقسامات الصراع من أجل البقاء، ومنافساته، واضطراباته. ولكن النمو المتسارع للأسواق في مجالات السلع،

Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, Norton Library; N870 (13) and N875, 2 vols. (New York: Norton, 1966), vol. 1, p. 17.

والعمل، والأرض، أفضى إلى اهتمام القرن الثامن عشر الشامل بالعمليات التي تمكّن العلاقات الاقتصادية من تنظيم المجتمع من دون الحاجة إلى الإكراه الذي تمارسه الدولة. فمنظرو عصر التنوير استبدلوا المُثُل الأفلاطونية، والله، والخطيئة والطبيعة بعمليات كانت جوهرية للعالم الاجتماعي. وإذا كانت المِلكية الخاصة حقاً طبيعياً وشرطاً للاستقلال الخُلُقي، يترتب على ذلك أن الحرية الاقتصادية على ترتكز على صميم أي تنظيم اجتماعي مناسب، وأن الدولة يجب أن تكفل أقصى مستوى من الحرية لجميع الأفراد الذين هم مالكون أحرار ومعنيون بمصالحهم الشخصية. وفي نهاية هذه الحقبة، كانت الفكرة القديمة، القائلة إن مصدر النظام الاجتماعي يقع خارج المجتمع المدني، في حال تقهقر تام.

وبدا أن الفلسفة المدرسية (السكولائية) واللاهوت قد طُردا أخيراً من ميدان النظرية السياسية. وإن مفاهيم عصر التنوير الرئيسة من قبيل إمكانية تحقيق الكمال، والتقدم، والحرية، والعقل قد عجلت في انحلال الوحدات القديمة، ونشوء نظريات عن المجتمع المدني تقوم على الواقع الملموس. إن عصر «استعادة الجرأة» واليقين من أن يوسع البشر استعمال عقولهم لتشكيل العالم الاجتماعي والسيطرة على الطبيعة قد تجلى في الالتزام الفلسفي القوي بالنزعات الدنيوية، والإنسانوية، والعالمية[14]. كما أن النشاط الاقتصادي المتزايد تطلب، وحفّز، معرفةً بالعالم أكبر من تلك المعرفة التي تضمنتها حدود الدوغمائية القروسطية والاقتصاد الطبيعي الموجّه لتلبية الحاجات المباشرة. فوحدة العالم المسيحي القروسطي اللاهوتي، الذي هاجمته حركة الإصلاح بعنف وهشمته الأسواق، كانت في

---

(14) المصدر نفسه، مج 1، ص 3 ومج 2، ص 5-6.

حال انحلال مطرد، وبدأت تظهر إلى الوجود ميادين متميزة من النشاط الفكري.

إن الثورة ضد الميتافيزيقا الديكارتية وبناء النظم الفكرية شجعت على تعيين حقول معينة من البحث الحرّ[15]. فأرسيت بذلك قاعدة العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة، مقرونة بالادعاء أن النشاطات المتمايزة لها قوانينها ومنطقها الخاص بها، حتى وإن جاءت اكتشافاتها متعارضة مع الكتاب المقدس. وتميّز التخصص الفكري المطرد بظهور الفيزياء، والكيمياء، وعلم النفس، باعتبارها فروعاً بحثية محددة، وبفصل علم الفلك عن علم التنجيم؛ وبتحرر الأدب، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية، من قيود اللاهوت. فشارف عصر «المعرفة الشاملة» على الأفول عندما أخذ تقسيم العمل الفكري يحاكي ما يجري في المجتمع ككل.

كانت المعتقدات الجامدة والجهل أكبر خصوم الحرية. ورفضت عقلانية عصر التنوير، في هجومها ضد مزاعم الكنيسة، رفضت أن يكون لأي مجموعة من الاعتقادات الحق في ادعاء شرعية مسبقة، ودافعت هذه العقلانية بقوة عن روح البحث العلمي المنفتحة. وأخذت هذه المقاربة الجديدة ـ التي تستمد قوتها من إسحاق نيوتن وليس من رينيه ديكارت ـ بالانطلاق من الجزئي لتصل إلى الكلي عن طريق التحليل والتجريب. وكان التسامح، وهو النظير السياسي لنزعة عصر التنوير الكلية، السياسةَ الوحيدة التي استطاعت حفز التقدم الحثيث في عالم متنوع ومتمايز بازدياد. وكانت الضحية الأولى

(15) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951).

لوجهة النظر هذه التفسير القروسطي القديم للمجتمع المنظم تراتبياً من طرف مصدر خارجي. وكانت نزعة الفردية في عصر التنوير تضرب جذورها في الدعوى القائلة إن كل فرد مسؤول عن نفسه لأنه هو وحده من يعرف مصالحه. فبدأ المجتمع المفتوح يزيل نهائياً الاعتباط التعسفي الذي ترعاه الخرافة، ويقيم الاعتبار للتعددية المتأصلة في الطبيعة والمجتمع على حدٍّ سواء.

بيد أن النزعة الفردية لم تفض بسهولة إلى نشوء نظرية متماسكة عن الواجب السياسي، وكان مفكرو عصر التنوير الأوائل عرضة لاتهام مفاده أن استقلالية الشخص العقلاني تهدد التكافل والمجتمع. فجاءت محاولة آدم سميث الشهيرة في نهاية هذا العصر للتوفيق بين الرغبة الخاصة والفضيلة العامة، ولكن متطلبات التجارة برزت للحظة من الزمان قبل بلوغ الفصل النظري للميدان العام عن الميدان الخاص. لقد عبر الاستبداد المطلق في فرنسا والنزعة البرلمانية في إنجلترا عن استقلال الدولة المتنامي. ففي كلا البلدين، بدأ جهاز رسمي للقضاء والقسر يبرز بصورة مستقلة عن شخص الملك. وغالباً ما تكلم مفكرو عصر التنوير على «حكم القانون»، وضغط العديد منهم باتجاه تنظيم النظم القانونية التي غالباً ما كانت اعتباطية وقاسية وتنسيقها[16]. فمالوا إلى الاعتماد على فهم دنيوي للقانون الطبيعي يقع خارج الأفراد الخواص ومستقل عنهم؛ أولئك الأفراد الذين تؤلف دوافعهم المنشغلة بمصالحهم الذاتية قوام المجتمع المدني. كان هوبز قد جادل بأنه إذا كان صاحب السيادة هو مصدر القانون، فإنه لا يمكن أن يُقيَّد سلفاً. ولكن التحالف بين الملوك ذوي النزعة

---

(16) من أجل مناقشة جيدة لسيزار بيكاريا (Beccaria)، انظر: Gay, Ibid., vol. 2, pp. 437-447.

إلى السلطة المركزية من جهة، والبرجوازية الناشئة، من جهة أخرى، كان قد أخذ بالانفراط، وكان مفكرو عصر التنوير يكنون عداء مستحكماً للاستبداد المطلق. وسعى أغلب المدافعين عن القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر إلى وضع حد للسلطة غير المقيدة بقولهم إن قانون العقل سابق لهذه السلطة ومقيد لها. وسيحاول الأسكتلنديون إثبات أن هناك حساً أخلاقياً فطرياً هو الذي يبعث الحياة في العقل، ويعلّم الطبيعة، ويؤسّس المجتمع المدني في الوقت نفسه.

الأسس الأخلاقية للمجتمع المدني

أراد آدم فيرغسون، وهو أحد قادة مفكري عصر التنوير الأسكتلندي في القرن الثامن عشر، أن يقيد السلطة السياسية الجزافية، وأن يخفف نفوذ المصلحة الخاصة عبر تأسيس المجتمع المدني على مجموعة من المشاعر الأخلاقية الفطرية(17). فكان عمله جزءاً من توجه أوسع للنظر إلى المجتمع المدني على أنه شرط طبيعي للتطور الأخلاقي والتقدم العقلي، بدلاً من النظر إليه باعتباره وسيلة مصطنعة من أجل البقاء. واعتقد بعض مفكري عصر التنوير الأسكتلنديين أنهم يستطيعون إيجاد الدليل على البُعد الطبيعي للمجتمع المدني في ردود أفعال البالغين، لتوفير الحماية للأطفال العاجزين، وفي النزوع الإنساني العام للعيش في مجموعات اجتماعية. فشخّص فيرغسون من جهته جذور الروح الاجتماعية التي يتمتع بها البشر في قدرة كلٍّ واحد منا على أن يضع نفسه في مكان

---

(17) Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press; Maxwell Macmillan International; Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1992), pp. 25-36.

الآخر، وعلى رؤية العالم بعيني الآخر. وهذا «الإحساس بمودة الرفقة» يتيح للأفراد المشاركة في حيوات الآخرين، ويجعل الحكم الأخلاقي ممكناً عبر التوفيق بين الفردية ومجتمع مدني يقوم على العلاقات الأخلاقية المشتركة.

كان هوبز ولوك يريان في المجتمع المدني وسيلة ينتجها التعاقد وتضمنها السياسة بيد أفراد اجتمعوا لتحصيل غاية مقصودة. ولكن تشديدهما على الصراعات الشخصية فشل في تقديم تفسير مقنع للروابط الاجتماعية؛ فلم يكن خافياً أن الناس غالباً ما تقودهم الأثرة، والتكافل، والسخاء. شنّ فيرغسون هجوماً أخلاقياً على منطق المصلحة الشخصية، ومدّ جذور المجتمع المدني في «حب النوع البشري»، وهي خاصية تختلف بشكل مثير عن المصالح التجارية التي وضعها بعض المفكرين في صميم التنظيم البشري. فأكد «أن العاطفة، وقوة العقل، اللذين هما رباط المجتمعات وقوتها، كانا من نِعَم الله، وهما صفتان متأصلتان في طبيعة الإنسان»، وحذّر من أن المصلحة الذاتية وحدها ليست الباعث على الأواصر الاجتماعية في نطاقها الكلي[18]. لقد اتفق مع العديد من معاصريه على أن «همّ العيش والبقاء هو الينبوع الأصلي للفعل الإنساني»، ولكنه كان يدرك بوضوح أن الناس يشكلون المجتمعات لأسباب أوسع من مجرد البقاء[19]. فهم، قبل كل شيء، كائنات أخلاقية، ولا يمكن للعقل الذرائعي والتقدم الفردي أن يوفرا حياةً متحضرةً. «فالمرء سوف يقيم الاعتبار لأقرانه من البشر بقدر ما يؤثرون في مصلحته فحسب. وسيعمل منطق الربح والخسارة على وسم كلّ تعامل، وستعمل

---

(18) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995), p. 205.

(19) المصدر نفسه، ص 31.

أوصاف النافع أو الضارّ على تمييز رفاقه في المجتمع، مثل تمييز الشجرة التي تنوء بحمل الثمار من الشجرة التي ترهق الأرض أو تحجب الرؤية»[20].

أصرّ فيرغسون على «أن هذا ليس تاريخَ جنسنا البشري». ولاحظ ـ متفحّصاً حياة البشر «الحقيقية» في المجتمع ـ أن الرأفة، والتعاون المتبادل، والإحسان هي ما يميز التعاملات البشرية مثلما يميزها الجشع، والوحشية، والقسوة. فالأنانية سوف تدفع الناس إلى العيش وحيدين، وفي تنافس مع أقرانهم، ولكن القدرة على الاجتماع الطبيعي تمكّننا من العيش مع الآخرين، ومساعدتهم، والإفادة من ميلهم لفعل الشيء نفسه. إن الأنانية تفصلنا عن رفاقنا، ولكن التضامن يمكّننا من إطلاق العنان «لطبع الروح الأصيل الذي من خلاله ننظر إلى أنفسنا على أننا لسنا سوى جزء من مجتمع حبيب، وعلى أننا لسنا سوى أفراد أعضاء في مجتمع يكون رفاهه العام هدف **حماستنا السامية**، وقاعدة سلوكنا العظيمة»[21].

«في أيّ موقف، أو بأيّ وسيلة، تتشكل هذه السجية الرائعة؟ فهل هي موجودة في مواطن الزيف، أم السلاطة، والخيلاء التي تُروَّج فيها الموضة، ويتبختر فيها اللطفُ المُتكلَّف؟ أم في المدن العظيمة والغنية، حيث يعيش البشر متنافسين، بعرباتهم، وهندامهم، وصيت ثرائهم؟ هل في أفنية البلاط الباهرة، حيث نتعلم الابتسام بلا شعور بالمسرّة، ونبدي الحنوّ من دون عاطفة، وفي السرّ، يجرّح بعضُنا بعضاً بأسلحة الحسد والغيرة، ولا عمادَ لِرفعة قدرنا غير ظروف ليس بوسعنا نيلها بشرف دائماً؟ كلاّ، ليس في هذا الموقف

---

(20) المصدر نفسه، ص 32.

(21) المصدر نفسه، ص 51.

ولا هذه الوسيلة: إنما في موقف تستيقظ فيه مشاعرنا القلبية الغامرة، وتكون طباع بني البشر، وليس منزلتهم أو ثرواتهم، هي الفيصل، وحيث يخبو القلق على المصلحة، أو الغرور، أمام اتقاد العواطف المشبوبة، والروح الإنسانية، وقد أحست وتعرفت إلى أشيائها، مثل حيوان تذوّق دم فريسته، لا تستطيع أن تنحدر إلى مساعٍ تعطّل مواهبها وقوتها»[22].

لم يكن فيرغسون راغباً في تأسيس المجتمع المدني على عقد، ورفض أن يتأمل في حال الفطرة (الطبيعة) السابقة على المجتمع والسابقة على السياسة. فمن البلاهة العودة إلى زمان كان فيه البشر من دون أواصر اجتماعية، لأنهم من دون هذه الروابط لم يكونوا بشراً. إن «المشاعر العظيمة» التي تؤسس طبيعة البشر الاجتماعية هي عواطف فطرية. والمجتمع المدني هو نمط الوجود البشري؛ فنحن ولدنا فيه وله، ولا يُتصور أننا نستطيع العيش خارجه. فتطورنا الخلقي ورفاهنا المادي يتحققان من خلال ارتباطنا الحميمي بالآخرين، وليس ثمة تناقض بين المصلحة الذاتية الفردية والرفاه الأخلاقي للمجتمع[23]. «يبدو إذاً أن ما يجعل الإنسان سعيداً هو أن تكون نوازعه الأخلاقية ينبوع مشاغله، وأن يجعل من نفسه عضواً في مجتمع، فينبض قلبه بحماسة متوهجة لخير هذا المجتمع العام، وقمع الرغائب الشخصية التي هي أساس القلق، والخوف، والغيرة، والحسد الممض»[24]. إن حال الفطرة (الطبيعة) ليست جنةَ عدن القصيةَ الغائبة، إنما هي موجودة هنا والآن، تتشكّل حيثما يعيش البشر معاً. وليس من الضروري أن نفسّر انتقال البشر إلى المجتمع

(22) المصدر نفسه، ص 39-40.
(23) المصدر نفسه، ص 56-57.
(24) المصدر نفسه، ص 54.

المدني؛ فنحن استخدمنا دائماً السلطة الأخلاقية التي منحتنا إياها الطبيعة لصياغة ارتباطاتنا مع الآخرين. فالمجتمع هو موطننا، وكان دائماً كذلك.

«إن هذا الشرط هو المناسب بالتأكيد لطبيعة أيّ كائن، ففيه تتعاظم قوته؛ وإذا كانت الشجاعة هي هبة المجتمع للإنسان، فإن لدينا سبباً للنظر إلى وحدته مع أبناء نوعه بوصفها أنبل جزء من حظه. فمن هذا المصدر لا يستمد القوة وحسب، بل يستمد وجود أسعد عواطفه؛ ولا يستمد منه أفضل شيء في طبيعته، بل يستمد جُماع طبيعته العاقلة تقريباً. فإذا ما بعثتَ به إلى الصحراء وحيداً، فسيكون نبتة اجتثت من جذورها، وقد يبقى شكله الخارجي، ولكن ستسقط كل ملكاته وتذبل؛ فتتلاشى شخصيته الإنسانية الفريدة وطبيعته الإنسانية»[25].

لكن تاريخ البشرية الأخلاقي والاجتماعي تاريخ غاصّ بالمفارقات. وفيرغسون لم يحاول أبداً وصف مرحلة الحياة الإنسانية السابقة على المجتمع، غير أن تنميطه لأنواع الروابط البشرية ابتدأ من «الفجة» الأصلية ثم مضت إلى درجات متنوعة من «الصقل». وكان التمييز الكلاسيكي بين البربرية والحضارة لا يزال مهماً. فالناس البدائيون كائنات اجتماعية من حيث طبيعتهم، ولكنهم لا يستطيعون تطوير روابطهم إلى أبعد من أواصر القرابة لأنهم يعيشون في حالي البؤس والخضوع. فلا يمكن تأسيس حياة أخلاقية متطورة تماماً في بيئة كهذه، ولكن الانتقال من البدائية إلى المجتمع المدني تميز في الرغبة بالأمان، وعزوف الأفراد عن «زج كلّ فرد في خدمة المنفعة

(25) المصدر نفسه، ص 18-19.

العامة»[26]. وعليه كان ثمن نضج الإمكانات الأخلاقية للمجتمع المدني باهظاً. فتراكمُ المِلكية الخاصة أدى إلى نشوء مؤسسات سياسية معقدة باطراد، وإذ وجد الفرد مصلحة منفصلة، وجب أن تصبح روابط المجتمع أقل رسوخاً، والاضطرابات المحلية أكثر تكراراً. ولما كان أعضاء أي جماعة يتمايزون بحصص غير متساوية في توزيع المِلكية، فإن ذلك وُضعَ أساس تبعية دائمة وملموسة»[27].

ليتحقق التقدم الخلقي في شروط اللامساواة المتزايدة، وتميز باشتداد التبعية. لكن العواقب مشحونة بالمخاطر، وفيرغسون يخشى من ألاّ يكون المجتمع مستعداً لهذا التحدي. وقد سبق كلمات جان جاك روسو الشهيرة في رسم ملامح المشكلة: «إن الذي كان أول من قال: «سأتملك هذا الحقل، وسأتركه لورثتي من بعدي»، لم يدرك أنه كان يضع أسس القوانين المدنية والمؤسسات السياسية. وإن الذي كان أول من يضع نفسه تحت إمرة قائد، لم يدرك أنه كان يضرب المثال على الخضوع الدائم بذريعة أن السلاّب كان يستولي على ممتلكاته، والمتغطرس يطالب بخدمته»[28]. وعلى الرغم من كل شيء دلّت اللامساواة والنزعة الفردية على أن المجتمع المدني لم يحقق تقدماً أخلاقياً على البدائية، خالياً من الشوائب.

كان لوك يدرك أن الاستيلاء اللامحدود على الملكية الخاصة سوف ينتج اللامساواة في الاقتصاد والسياسة، غير أن درجة الازدهار والحرية المتزايدة في المجتمع المدني تستحق دفع مثل هذا الثمن. وما دام فيرغسون يرفض أن يقيم المجتمع المدني والدولة على

(26) المصدر نفسه، ص 96.
(27) المصدر نفسه، ص 98.
(28) المصدر نفسه، ص 122.

أساس العقد، فقد اعتقد أن الازدهار والحرية لم يكونا نتيجة قرار واعٍ إنما بالأحرى كانا نتائج غير مقصودة للفعل الإنساني. «إن كلّ خطوة وكلّ حركة للجموع جرت حتى في العصور التي اصطلح على تسميتها بالعصور التنويرية من دون تبصر بالمستقبل؛ والأمم تعثر مصادفة على المؤسسات التي كانت نتيجة الفعل الإنساني حقيقة، ولكنها لم تنتج عن تخطيط إنساني مسبق»[29]. وقام فيرغسون أيضاً، مثل أيّ مفكر من عصر التنوير متشبّثٍ بالعقل، بتأسيس المجتمع المدني على النتائج غير المقصودة للفعل الإنساني. «فما من دستور تكوّن بالتفاهم والتشاور، وما من حكومة نُسخت عن خطة»[30].

في الحقيقة كان قانون النتائج غير المتوقعة (Law of Unanticipated Consequences) أحد إسهامات فيرغسون المهمة في نظريات المجتمع المدني. فمن المهم ألاّ نتوقع الكثير من التفكير المتروي والعقلانية، لأن التقدم الأخلاقي في بلد ما قد يأتي من أفعال الناس المصلحية الرامية إلى ضمان ملكيتهم، أو زيادة التجارة، أو حماية حقوقهم. فالمجتمع المدني متشكل عبر ممارسات عرضية وعادات بقدر ما يتشكل بفعل قواعد صارمة. إن فرضية الوجود الفطري للمبدأ الأخلاقي والاستعداد الاجتماعي، مكّن فيرغسون من استخدام نظرية النتائج غير المقصودة وسيلةً للتقدم الاجتماعي. وسيقدم آدم سميث، الأكثر تركيزاً على المسائل الأيديولوجية، باستخدام هذه الفرضية بفاعلية كبيرة في اقتصاده السياسي. لقد خطا فيرغسون خطوة نحو إدخال مبدأ «النتائج المقصودة» إلى الشؤون الاقتصادية عندما استبق فكرة صديقه اللاحقة عن آلية السوق المكتفية ذاتياً:

---

(29) المصدر نفسه.

(30) المصدر نفسه، ص 123.

«المِلكية الخاصة، في المسار العام للشؤون الإنسانية، غير موزعة بالتساوي؛ لذلك فإننا مضطرون للمعاناة من تبديد الأثرياء للثروة، ومن وجوب إدامة الفقراء؛ ومضطرون لأن نحتمل وجود أنظمة معينة تضع بعض البشر فوق الحاجة للعمل، كي يكونوا، بحسب حالتهم تلك، موضوعاً للطموح، ومرتبة يتطلع إليها من يكدّ ويعمل. ولسنا مضطرين لذكر أعداد الذين قد يُنظر إليهم في اقتصاد صارم على أنهم فائضون عن الحاجة في القائمة المدنية، والعسكرية، والسياسية، ولكن لأننا بشر، ونفضّل الشغل، والترقي، والسعادة لطبيعتنا على مجرد كونها موجودة، فيجب أن نتمنى لكلّ جماعة، أن ينال أكبر قدر ممكن من أعضائها حصتهم من المشاركة في الدفاع عنها وفي حكومتها».

وفي الحقيقة، بينما يسعى الناس في المجتمع إلى غايات مختلفة، أو وجهات نظر منفصلة، فإنهم يحصلون على توزيع واسع للسلطة، ويصلون بنوع خاص من المصادفات إلى وضعية من الانشغالات المدنية أكثر انسجاماً مع الطبيعة الإنسانية مما قد تبتكره الحكمة الإنسانية بهدوء»[31].

إذا كان فيرغسون قد استخدم قانون النتائج غير المقصودة كيما يفسّر كيف يمكن للفعل المصلحي واللامساواة الاقتصادية أن يخدما في التقدم الأخلاقي، فإنه لم يقتنع تماماً بأن التحسن الاقتصادي كان نعمة لا تشوبها شائبة. فلعلّ الإفراط في الحضارة يمثّل كارثة للمجتمع المدني نفسه بسبب التشظي الذي تطلق عنانَه المصلحةُ الفردية وتقسيمُ العمل. والنمو الاقتصادي غير المقيد يعني أنّ «المجتمع قد خُلق ليتألف من أجزاء، لا شيء فيها من المجتمع

(31) المصدر نفسه، ص 237.

نفسه»[32]. كان فيرغسون ـ وهو يرجّع صدى التحذيرات القديمة بشأن قدرة الشؤون الاقتصادية على هدم الحياة الأخلاقية العامة للمجتمع المدني ـ قلقاً بشأن النزعة الفردية ذاتها التي كانت ينبوع التقدم الذي لا ينضب. «إن أعضاء جماعة ما قد يشبهون، بهذه الطريقة، مواطني إقليم محتلّ، فقدوا الإحساس بأي ترابط، سوى رابطة الدم أو الجيرة؛ ولا يشتركون في شؤون معينة يتعاملون بها، سوى التجارة: إن الترابطات، أو في الحقيقة الصفقات، قد تحوي الأمانة والصداقة؛ ولكن تفتقد الروح الوطنية التي نعاين الآن جَزرها ومَدّها»[33]. وبقدر ما بات الكثيرون يعتبرون المجتمع المدني إطاراً لتراكم الِثروة، كان فيرغسون قلقاً من أن توسَمَ الحياةُ العامة بمستويات غير عادية من الفساد، والاستبداد المطلق، واللامبالاة. وكانت تحذيراته شبيهة بتلك التي عبّر عنها أسلافه ومعاصروه. «إن آثار بنيان كهذا قد يغرق كل مراتب الناس في مساعيهم المنفصلة وراء اللذة، التي قد يتمتعون بها الآن بأقلّ إمكانية لتعكير الصفو، أو مساعيهم وراء المكسب الذي قد يحافظون عليه من دون إعارة الجماعة الكبرى (الكومنولث) أيَّ اهتمام يُذكَر»[34].

إن مخاوف فيرغسون هذه قادته إلى المؤسسات السياسية وقانون النتائج غير المتوقعة. لم يستطع فيرغسون الزعم أن الناس في عصره كان يقودهم الالتزام النبيل نفسه بالصالح العام الذي قاد الإغريق. فالفاصل الزمني بين الاثنين مديد. كانت الرشوة والفساد يسودان النظام الاقتصادي الذي كان يتطور أمام ناظريه، وكان عليه أن يخفِّض من سقف آماله. إذ لعل الاستعداد الاجتماعي الفطري لم

(32) المصدر نفسه، ص 218.

(33) المصدر نفسه، ص 219-220.

(34) المصدر نفسه، ص 222.

يكن قوياً بما فيه الكفاية باعتباره مبدأً ناظماً في المجتمع المدني الحديث.

«علينا أن نقنع باشتقاق حريتنا من مصدر مختلف؛ وأن نتوخى العدالة عن طريق القيود التي وضعت على سلطات الحاكم، وأن نعوّل، لأغراض الحماية، على القوانين التي سُنّت لحماية أملاك وشخص الرعايا. نحن نعيش في مجتمعات لا يكون البشر فيها وجهاء حتى يكونوا أغنياء؛ حيث تُلتمس اللذة نفسها بدافع الخيُلاء؛ وحيث الرغبة في سعادة مفترضة تُلهب أبشع الأهواء، فتغدو هي نفسها أساس البؤس؛ حيث العدالة العامة، مثل القيود المطبقة على الجسد، ربما تحول دون الارتكاب الفعلي للجرائم، ولكن دون استلهام مشاعر الصدق والتكافؤ»[35].

ربما كان هوبز على حق. إذ قد ينفع القسر في ديمومة الحفاظ على النزاهة في مجتمع مدني يهدِّد نشاطُه التجاري بإغراق الحياة الخلقية في لجة متطلبات الربح والخسارة الفرديين. كان فيرغسون لا يزال يعتقد أن «روابط المحبة» تكوّن الأساس الوحيد لحياة اجتماعية متينة، ولكنه كان يخشى من ألاّ تستطيع الروابط الأخلاقية مقاومة ضغط الأسواق. فالمجتمع المدني يتحول الآن إلى آلية لخلق الثروة أكثر منه إلى أساس لحياة خلقية ومدنية. فالانفصال والخصوصية حلاّ محلَّ الاجتماع والعمومية. أقنع فيرغسون نفسَه بالقول إن السعادة «تعتمد على درجة استخدام عقولنا بشكل مناسب أكثر من اعتمادها على الظروف التي تقرّر إعمالُ هذه العقول فيها، أو على المواد المتاحة لنا، أو على الوسائل التي نُزوّد بها»[36]. ولكنه كان في ريب

(35) المصدر نفسه، ص 161-162.

(36) المصدر نفسه، ص 49.

من السوق التي قبل هو بمجيئها، وكان قلقه الحادّ يعكس اعتماده على مقولات أخلاقية غامضة لقياس مستقبل لا تزال ملامحه معتمة.

كان فيرغسون يقف على أعتاب بدايات التطور الناضج لمجتمع السوق، واستبق ما سيفعله مجيء الرأسمالية بالجماعة الأخلاقية المتجسدة التي كانت بالنسبة له نموذجاً للمجتمع المدني. ولكنه لم يستطع أن يرى المستقبل بوضوح كبير. كان تسليع العلاقات الإنسانية حوالى العام 1767 ـ وهو وضع أكثر تقدماً على نحو لافت مما كان عليه الحال أيام جون لوك ـ كان هذا التسليع يقوض المجتمع المدني القديم ويقيم شروط مجتمع جديد[37]. كان فيرغسون قادراً على أن يعبّر عن بعض الموضوعات الأساسية التي ستؤطر مدارك الاقتصاد السياسي البريطاني الكلاسيكي في الوقت نفسه الذي سعى فيه إلى إضفاء صفة أخلاقية على أفكار لوك، وإحياء التقاليد القديمة للحياة الأخلاقية. ولكن سبر أغوار العلاقات الاجتماعية الرأسمالية كان لا يزال مقيداً بالمعايير الحديثة، وسوف تتطلب هذه المهمة رجلاً يتمتع برؤية أعظم من فيرغسون لإنتاج أول نظرية حديثة متكاملة عن المجتمع المدني.

ظهور المجتمع المدني البرجوازي

كان آدم سميث أول من صاغ الفهم البرجوازي للمجتمع المدني بصورة دقيقة. وسعيه إلى دمج النشاط الاقتصادي وعمليات السوق

(37) Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (New York: New American Library, 1962), chap. 1.

[وصدرت النسخة العربية منه لطبعة عام 2000 عن المنظمة العربية للترجمة. انظر: إريك هوبزباوم، **عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)**، ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007). (المترجم)].

في فهم وتشريح الحياة المتمدنة مَعلمٌ مهم في مسار تطور الفكر الحديث. فعمله الذي انصرف إلى ملاحظة انحلال المركنتلية(*) (Mercantilism) [أو الرأسمالية التجارية]، واتساع الأسواق، والظهور المبكر للإنتاج الصناعي الضخم، كان قفزة نوعية بالقياس إلى أعمال أسلافه ومعاصريه. فكتابه ثروة الأمم، وهو أحد النصوص الكلاسيكية للاقتصاد والفلسفة السياسيين الإنجليزيين، قد نُشر في العام 1776، ويقع في صميم النظريات الحديثة عن المجتمع المدني.

إن غزارة الموضوعات التي تناولها سميث تكشف إلى أي مدى كان تقسيم العمل الفكري لا يزال ناقصاً. ولكن القرن الثامن عشر كان قرن رجال الاقتصاد السياسي، وكشفت هيمنة علم الاقتصاد على الفروع العلمية الأخرى عن التقدم الكبير الذي بلغه تقسيم العمل. فالتوسع الصلب للأسواق وتغلغلها في العلاقات الاجتماعية استلزم من المفكرين التصدي لمسائل الضرائب، والعمل، والسعر، والقيمة وغيرها من المسائل بصورة منهجية. وكان نموّ السكان، والتعرفات الجمركية، والصادرات، والواردات، محور النقاشات التي دارت حول كيفية تحقيق موازنة تجارية ملائمة، وتأسيس الشروط المادية للحضارة الحديثة، وضمان المملكة وازدهارها(38).

إن هجوم سميث على المركنتلية بلورَ حججه ضد التقييد السياسي للشؤون الاقتصادية، واستبق المفهوم الحديث للمجتمع المدني بوصفه ميداناً للمنفعة الخاصة تنظمه السوق، يقف خارج سيطرة الدولة. فخالف بذلك النظرية الأرثوذكسية التي ترى أن ثروة

(*) إمتدّ ما يمسى بعصر التجار زهاء ثلاثة قرون، ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر. وينتهي بوضوح في بداية العصر الصناعي. والرؤية فيه أن ازدهار الأمة يعتمد على حجم رأسمالها من الذهب والفضة.

(38) Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, vol. 2, pp. 344-368.

الأمة ترجع إلى مقدار الذهب والفضة المتكدس في خزائنها، كما خالف الموقف المتجذر الذي يقع في أساس تفضيل المركنتلية للسوق العالمية والفائض التجاري. فما دام مخزون المعادن النفيسة مخزوناً محدوداً، فإن الاقتصاديين المركنتليين افترضوا أن مساعي السلطة السياسية الوطنية لعبة خاسرة، وأن خسارة أمة هي مكسب لأمة أخرى. بيد أن سميث جادل قائلاً إن السوق الداخلية هي أساس الازدهار الوطني، ودعا إلى تدابير لتحفيز الاستهلاك، ورأى أن تدخل المركنتلية في التجارة الحرة كان في نهاية المطاف ضد مصالح كل فرد. فعارض رسوم قوانين الحبوب (Corn Laws)، تلك القوانين القاسية المفروضة على القمح المستورد، ورأى أن المستعمرات ينبغي ألا تُستخدم باعتبارها مصدراً للذهب والفضة، وقاوم الاحتكارات بأنواعها كافة. آخذاً بالحسبان التوسع الاقتصادي لتلك المرحلة، أشار آدم سميت إلى إمكانات الاقتصاد العالمي الحيوي الذي يكون فيه ازدهار كل واحد شرطاً لازدهار الجميع. كانت مهمة الاقتصاد السياسي والسياسة الحكومية توفير الحاجات الأساسية للسكان، والإيرادات للدولة بحيث يستطيع السكان السعي وراء مصالحهم في شروط من السلم والاستقرار. وكان هوبز ولوك قد قالا شيئاً من هذا القبيل بالطبع، ولكن سميث كان قادراً على أن يشيد عليه بنياناً متطوراً من الفكر الاقتصادي لم يكن متاحاً قبل قرن من الزمان.

لقد ساعد الفيزيوقراطيون الفرنسيون(*) (French Physiocrats) المنشغلون بالدفاع عن الزراعة، على دقّ المسامير أخيراً في نعش

(*) حركة نشأت في فرنسا، يقودها اقتصاديون، ومبدأهم الأساسي هو أن ثروة الأمم تأتي من الطبيعة، وبشكل أساسي من الزراعة تحديداً. وعلى الرغم من أنهم يسمون أنفسهم اقتصاديين، فإنهم يميزون أنفسهم بتسمية «فيزيوقراطيون»، وهي كلمة إغريقية تعني «حكومة الطبيعة» وتترجم أيضاً: الطبيعيون، أي القائلون بنشوء الثروة والقيم من الطبيعة.

المركنتلية. فرأى فرانسوا كينيه (Francois Quesnay) الاقتصاد نظاماً يعمل على أساس قوانينه الخاصة، وبذلك يكون مفتوحاً على البحث العلمي. وقال الفيزيوقراطيون إن كلَّ فرد يعمل من أجل الآخرين حتى لو تخيل أنه يعمل من أجل نفسه فقط. فالنظام الاقتصادي سلس، ومتناغم، ويصحح نفسه بنفسه؛ فينتج من ذلك أنه كلما اقتربت أمة ما من تنظيم نفسها طبقاً لقوانين الطبيعة، زادت استقراراً وازدهاراً. وما عمل الاقتصادي سوى أن يبين سبل زيادة الإنتاج والثروة الوطنية. فكانت أيديولوجيا التحسين تتطور سريعاً بقدر ما يتمّ تعزيز الأسواق، وطالب شعار الفيزيوقراطيين المقدس ـ «دعه يعمل، دعه يمرّ» (Laissez faire, laissez passer) ـ رجال الدولة بأن يحرروا اقتصادياتهم من الحماية المركنتلية التي شلّت المبادرة الفردية وعطلت التقدم الاجتماعي. وقالوا إن الأسعار ستجد مستوياتها الطبيعية، وإن تقسيم العمل سيتكيف مع التوزيع الحقيقي للمواهب، وإن الأفراد الأحرار سيكونون قادرين على السعي وراء مصالحهم في ظل شروط الحرية. وبينما كانت التصوراتُ المبكرةُ تعتبر السياسة مصدراً للاستقرار، جاء الاقتصاد السياسي ليمنح الامتياز إلى العمليات الاقتصادية.

نأى سميث بنفسه عن بعض مواقف الفيزيوقراطيين المهمة، ولكنه شاركهم في العديد من انتقاداتهم للمبدأ الاقتصادي الأرثوذكسي. وكانت المدرسة المركنتلية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيروقراطيات المَلَكية القوية آنذاك، ولم تكن قادرة على تصور أن السوق كيان ينظم ذاته بذاته، وكانت عاجزة عن التكيف معه. فقدمت تفسيراً معقولاً للرسوم الجمركية والضوابط المقيّدة للأصناف والبلدات الإقطاعية، ولكنها لم تستطع أن تأخذ في اعتبارها انتشار التسليع والاتجار بالأرض، والعمل، والمال، والأشياء النافعة

الأخرى. فكان سميث قادراً على تحقيق ما عجز عنه أسلافه. وفي الحقيقة أن التصور الرئيس في كتابه ثروة الأمم ـ هو وجود نظام طبيعي ونتائج نافعة للحرية الاقتصادية ـ قد عبر عنه بلباقة عنوان الباب الأول من عمله وهو «الإنتاج يوزّع طبيعياً بين طبقات الناس المختلفة»[39]. وكان تحليله الرائع لتقسيم العمل نتيجة منطقية لتأكيده الاستهلالي هذا، وقد بلغ ذروته في تأسيس نظرية عن المجتمع المدني تقوم على النشاط الاقتصادي المدفوع بالمصلحة الذاتية والمسند من طرف دولة فاعلة ومؤيِّدة.

إن مناقشات تقسيم العمل تعود بنا القهقرى إلى أفلاطون، ولقد رأينا أن فيرغسون قد كرس اهتماماً لتوزيع المهارات، والموارد، والثروة بين الناس. ولكن سميث كان مميزاً بهذا الصدد لأنه وضع تقسيم العمل في قلب المجتمع المدني وربطه بالتحسن الأخلاقي، واقترن ذلك ببحث غير مسبوق عن الإنتاجية البشرية[40]. وإن الجملة الأولى من الكتاب تؤكد لنا أن «التحسين الأعظم في قوى العمل الإنتاجية، والجزء العظيم من المهارة، والبراعة، والرأي الذي من خلالها يوجَّه ويطبَّق في أي مكان، يبدو أنهما من نتائج تقسيم العمل»[41]. إن الاستعداد الاجتماعي والتعاطف لم يستطيعا أن يفسّرا علاقات المجتمع المدني الأساسية.

«إن مضاعفة الإنتاج مضاعفة كبيرة في كل فنون الصنائع المختلفة، نتيجة تقسيم العمل، هي التي تنتج، في مجتمع يديره

---

(39) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Edited by Kathryn Sutherland, Oxford World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1993), p. 11.

(40) المصدر نفسه، ص 13.

(41) المصدر نفسه، ص 11.

حكم جيد، الوفرة الشاملة التي تمتد إلى أدنى طبقات الشعب. ويتوفر لكلّ عامل مقدار كبير من عمله الخاص ليتصرف بما يزيد حاجته هو نفسه، وإن كل عامل آخر يكون في الحال نفسها، يتمكن من مبادلة مقدار كبير من بضائعه الخاصة لقاء مقدار كبير من بضائع الآخرين، أو، وهذا ما يعادل الشيء نفسه، بما يساويه من سعر كمية كبيرة منها. فهو يزودهم بغزارة بما هو ضروري لهم، وبذا تنتشر وفرة عظيمة في طبقات المجتمع كلها»[42].

لم يكتشف سميث، بطبيعة الحال، شيئاً جديداً، فكان منجزه العظيم هو ربط تقسيم العمل بالأسواق، ووضعه في قلب المجتمع المدني. فما يتمخض من تقدم مادي وأخلاقي كان يعني «أن العامل، حتى إن كان من منزلة دنيا وفقيرة، يتمتع، إن كان مقتصداً وكدوداً، بحصة من ضروريات الحياة ووسائل الراحة على نحو أكثر مما يمكن أن يحصل عليه أيّ إنسان بدائي»[43]. فالأسواق المستندة إلى تقسيم العمل تتيح للأفراد أن يضاعفوا مهاراتهم الخاصة وينظموا اعتمادهم المتبادل. والأسواق تنظم التعاملات المتبادلة التي كان فيرغسون قد حاول تفسيرها بمعايير أخلاقية. فحلّ تبادل كميات العمل محلَّ مفهوم «التعاطف» مع الأقران لدى فيرغسون باعتباره شيئاً يشد المجتمع المدني في لحمة واحدة. وذهب سميث إلى القول «إن كل فرد يكون غنياً أو فقيراً طبقاً للدرجة التي يقدر فيها أن يتمتع بضروريات الحياة الإنسانية وكمالياتها وترفها». ولكن ما إن يحلّ تقسيم العمل بصورة شاملة، حتى يصل الإنسان إلى جزء صغير من الأشياء التي يستطيع عمله أن يزوّده بها. فيتعين عليه أن يستمد الجزء

---

(42) المصدر نفسه، ص 18.

(43) المصدر نفسه، ص 9.

الأعظم منها من عمل الآخرين، وسوف يكون غنياً أو فقيراً طبقاً لكمية العمل التي يديرها أو يستطيع شراءها»[44].

يرى سميث المجتمعَ المدني شبكةً من الاعتماد المتبادل تنظمها السوق. وإن ما تنقله هذه الشبكة من عمل يقتضي معنى حديثاً دقيقاً للحرية الفردية، ينبغي ألا تكون هناك تقييدات اعتباطية تَحول دون أن يزاول أي فرد ما يختاره من عمل، وقد فهم سميث أن الأسواق تستلزم أن يسير العمل بشكل مستقل من دون ألا يُربط، أو يُشترط، بأي شيء آخر. فكان تعبيره الكلاسيكي عن نظرية قيمة العمل جزءاً من مجادلة واسعة ضد المدة الطويلة للتمرن على الحِرف، وهيئات أصحاب الأعمال (Corporation)، والأصناف الحرفية، والتقييدات الأخرى المفروضة على تطور سوق العمل الحر:

«إن ملكية كل فرد لعمله الخاص، باعتبارها الأساس الأصلي لكل ملكية أخرى، مقدسة ومحرّمة على أي انتهاك. ويكمن ميراث الفقير في قوة يديه وبراعتهما؛ وإن منعه من استخدام قوته وبراعته بالطريقة التي يعتقد أنها مناسبة من دون إلحاق الحيف بجاره، هو انتهاك سافر لهذه الملكية بالغة القداسة. إنه اعتداء صارخ على الحرية العادلة لكل من العامل وأولئك الذين يعتزمون استخدامه. وكما أن هذا الاعتداء يمنع المرء من عمل ما يراه مناسباً، فإنه يمنع الآخرين من تشغيل من يرونه مناسباً. أما الحكم عمّا إذا كان من المناسب تشغيله، فيجب أن يترك ذلك لحصافة مستخدميه الذين يمس عمله مصلحتهم بدرجة كبيرة[45].

---

(44) المصدر نفسه، ص 36.

(45) المصدر نفسه، ص 120-121.

والآن فإن المجتمع المدني الذي يشكله تقسيم العمل وتنظمه الأسواق يُحيل التبادلات الطوعية بين الأفراد الأحرار إلى جوهر حياة متحضرة كلياً. أما تعاملات الأفراد الساعين وراء مصالحهم فتترجمها آليات السوق إلى نظام اجتماعي جديد يتكون من ملّاك الأرض، والأُجراء، والرأسماليين. لقد اختفت الطبقات الاجتماعية القديمة من عرض سميث، وحلت محلَّها ثلاث طبقات اجتماعية حديثة مميزة تنظمها الزراعة، والمانيفاكتورة، والتجارة. فعناصر الإنتاج الثلاثة تشكل المجتمع المدني ـ وهي الأرض، والعمل، ورأس المال ـ وتؤدي إلى ثلاثة أشكال من المكافأة: الريع، والأجور، والأرباح. إن تحليل سميث الثلاثي المعقد يتكشف عن تشريح بنيان «ثروة الأمم». كان هوبز قد شخّص الرغبة الإنسانية بوصفها محرك النشاط الاقتصادي والحراك الاجتماعي للمجتمع، ولكن سميث كان أول من قدم تفسيراً دقيقاً لذلك. فالمجتمع المدني لا ينشأ في الوعي، أو القرارات، أو الإبداع، أو العقل؛ وعلى غرار فيرغسون، لم يكن سميث بحاجة إلى نظرية العقد الاجتماعي. أما قانون النتائج غير المقصودة فقد اندمج في وصفه الشهير لأصل المجتمع المدني:

«إن تقسيم العمل، الذي تُستمد منه فوائد كثيرة، لم يكن نتيجة حكمة إنسانية، حكمة تتنبأ وتقصد الوفرة العامة التي تحدثها. إنه نتيجة ضرورية، وإن كانت بطيئة وتدريجية، لنزوع معين في الطبيعة الإنسانية التي لم يكن في وارد منظريها أي منفعة واسعة كهذه النزوع: بل هي إلى التعامل، والمقايضة، ومبادلة شيء بشيء آخر»[46].

ولم يكن أمراً ذا بال بالنسبة لسميث أن كان هذا «النزوع» فطرياً

(46) المصدر نفسه، ص 21.

في الطبيعة البشرية «أم هو نتيجة قدرتنا على التفكير والكلام. فزعمَ أن الجميع يشتركون في هذا النزوع أياً كان مصدره. ولم يكن سميث بحاجة إلى تأسيس نظرية الواجب على العقود، لكنه وافق هوبز ولوك على شيء واحد أساسي وهو أن البشر يحصلون على المساعدة بعضهم من بعض على أساس المصلحة الذاتية المتبادلة فقط. فكان، بخلاف فيرغسون، لا يتوقع تشكيل نظام اجتماعي متين بالاعتماد على إحساس فطري بالرفقة أو الأخلاقية. «نحن لا نتوقع الحصول على عشائنا من الخيرية التي يتسم بها القصاب، أو صانع الخمرة، أو الخباز، إنما من اهتمامهم بمصلحتهم الذاتية. فنحن لا نتوجه إلى إنسانيتهم إنما إلى حبهم لذواتهم، ولا نتكلم معهم على ضرورياتنا إنما على فوائدهم»[47].

التمس هوبز القوة القسرية الخارجية للتغلب على الدوافع الفوضوية للأفراد المنعزلين غير الآمنين. واستعاض لوك بالحقوق الطبيعية وحكم القانون. وانطلق فيرغسون في جداله من نظرية المشاعر الخلقية. فوصل الأمر إلى سميث ليفصّل تمام التفصيل الدعوى القائلة إن السوق التي تنظم ذاتها بذاتها هي المحرّك الدائم للتقدم والازدهار الاقتصاديين. فأنجز مهمته بتأسيس المجتمع المدني على «نزوع» إنساني أساسي «نحو التعامل، والمقايضة، والتبادل». إن هذه الصياغة قد حجبت حقيقة أن الأسواق الضخمة وهيمنتها على المجتمع كانا تطورين حديثين تماماً، ولكنها عبرت تمام التعبير عن الميل المتنامي للنظر إلى كل من الفرد والحياة الاجتماعية من وجهة نظر اقتصادية. فإذا كان «النزوع» الطبيعي «نحو التعامل، والمقايضة، والتبادل» يقود تطور الأسواق، فإن هناك «رغبة» ليست أقل طبيعية

(47) المصدر نفسه، ص 22.

من تلك، تفسر ضرورة الادخار والمراكمة:

«في ما يتعلق بالإسراف، أي المبدأ الذي يحضّ على الإنفاق، فهو ولع بمتعة حاضرة، هي عموماً موقتة وعرضية فقط، على الرغم من أنها أحياناً عنيفة ومن الصعب جداً كبحها. أما المبدأ الذي يحض على الادخار فهو الرغبة في تحسين حالنا، وعلى الرغم من أنها رغبة ساكنة وهادئة عموماً، فإنها تصاحبنا من الرَّحِم، ولن تغادرنا إلاّ في القبر. وفي كل هذا الفاصل بين هاتين البرهتين نادراً ما تكون هناك لحظة واحدة يشعر فيها أيّ إنسان بالرضا التام والكامل عن حاله، أو أن يخلو من أي رغبة في التغيير أو التحسين من أي نوع كان. إن زيادة الثروة هي الوسيلة التي يفترض ويرغب سواد الناس من خلالها في تحسين وضعهم. إنها الوسيلة الأعظم شيوعاً والأعظم وضوحاً. والطريقة الأرجح لزيادة الثروة هي ادخار ومراكمة جزء مما يكتسبونه، سواء أجرى ذلك بشكل منتظم أم في بعض المناسبات الاستثنائية. وعلى الرغم من أن مبدأ الإنفاق يشيع لدى الجميع تقريباً في بعض المناسبات، فإن الجزء الأعظم منهم يتعاملون مع مجمل مسيرتهم الحياتية وسطياً، ولا يبدو مبدأ الاقتصاد في الإنفاق هذا سائداً فقط، بل هو سائد إلى حد كبير»[48].

إن عدم الرضا بالحاضر يقف وراء «الرغبة في تحسين حالنا»، وعدم الرضا هذا هو السمة الدائمة للحياة الإنسانية[49]. فهو أمر طبيعي لدى البشر، ويسكننا «من الرَّحِم»، ويمثل عاملاً محورياً في

(48) المصدر نفسه، ص 203-204.

(49) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

التقدم الأخلاقي والاقتصادي. إن موقف سميث الأولي القائل إن الناس يتبادلون بداعي الضرورة قد تطور إلى دافع طبيعي لاكتساب الكثير قدر ما أمكنهم. فحلّ التراكم والتقشف محلّ المشاعر الأخلاقية الفطرية كما نجدها عند فيرغسون.

ساعد كتاب **ثروة الأمم** على إيجاد برهان اقتصادي وأخلاقي قوي لصالح السعي الحرّ من طرف الفرد وراء مصلحته الذاتية، وأعلن عن ظهور مجتمع منظّم حول «الإنسان الاقتصادي» (Economic Man). ومن الصعب المبالغة في أهمية هذا التطور. لقد رأينا الارتياب الجمهوري الكلاسيكي في نشاط كهذا، والرغبة في موازنته بنوع من التوجه الواعي نحو الشؤون العامة. كان المنجز العظيم لسميث هو تفصيل نظرية عن المجتمع المدني تقوم على السوق، وإن عمله الآلي لهذه السوق يجعل من السعي وراء المصلحة الذاتية شرطاً للصالح العام. كان قانون النتائج غير المقصودة قد خدم مسعى فيرغسون للحدّ من تأثير المصلحة الفردية؛ أما سميث فقد استخدمه لغاية معاكسة. فلم تعد الأنانية تتعايش مع التعاطف، ولا الجشع مع المحبة. وأصبح الدافع إلى الثروة والمنفعة الاقتصادية هو القوة المحركة للنشاط الإنساني في المجتمع المدني. «إن مراعاة الفائدة الخاصة هو الحافز الوحيد الذي يدفع أيّ مالك لرأس المال إلى توظيفه إما في الزراعة، أو الصناعات، أو في أي فرع آخر من تجارة الجملة أو التجزئة. فالكميات المختلفة من العمل الإنتاجي الدائر، والقيم المختلفة التي قد تُضاف إلى الناتج السنوي للأرض، وإلى عمل المجتمع، طبقاً للشكل الذي يستخدم فيه بهذه الطريقة أو تلك، أقول إن هذا كله لا يخطر على باله أبداً»[50].

---

(50) Smith, Ibid., P. 225.

إن نظرية النتائج غير المقصودة مكّنت سميث من تجسيد الهوة القائمة بين الحافز الفردي والنتائج المنهجية. فالعقل لا يؤدي أيَّ دور في تنظيم الحياة الاجتماعية أو الموازنة بين المصلحة الفردية والصالح العام، أو بين الشهوة الخاصة والرفاه العام. فالاعتماد المتبادل المتجذر في المصلحة الذاتية والذي يتجلى في «النزوع» الطبيعي نحو التبادل هو الذي يولّد نتائج لم يستطع أحد التنبؤ بها. وكتب سميث يقول: «إن كل فرد يجهد نفسه باستمرار كيما يجد الاستخدام الأكثر ربحاً لأي رأسمال يستطيع أن يديره. فما يدور في ذهنه هو منفعته الخاصة وليس في الحقيقة منفعة المجتمع. ولكن معرفته لمنفعته تقوده بشكل طبيعي، أو بالضرورة، إلى تفضيل الاستخدام الأكثر نفعاً للمجتمع»[51]. إن الأفراد الساعين إلى تعظيم النفس ينساقون إلى أسواقهم الوطنية لأنها ميدان أكثر ربحاً للتراكم من المستعمرات أو التجارة العالمية. إن «اليد الخفية» (Invisible Hand)، التي ذكرها سميث، وهي شيء كان فيرغسون قد أشار إليه قبلاً، تصل الفائدةَ الخاصة بالرفاه العام. فسعي الفرد وراء مصلحته الذاتية يوفر «ثروة الأمم». والأسواق تُحيل الرذائل الخاصة إلى فضائلَ عامة. لقد ولد المجتمع المدني الحديث.

«مثلما أن كل فرد يحاول، إذن، قدر ما يستطيع لتوظيف رأسماله لدعم الصناعة المحلية، وتوجيه تلك الصناعة لكي يكون ناتجها ذا قيمة أعظم، فإن كل فرد يعمل ضرورة على جعل الدخل السنوي للمجتمع أعظم ما يمكن. وفي الحقيقة أن الفرد بشكل عام، لا يقصد تشجيع المصلحة العامة، ولا يعرف مقدار تشجيعه لها. وبتفضيله دعم الصناعة المحلية على الصناعة الأجنبية يقصد أمانه

(51) المصدر نفسه، ص 289.

الخاص فقط؛ وبتوجيهه تلك الصناعة بطريقة يكون فيها ناتجها أعظم قيمة، فإنه يقصد مكسبه الخاص، وهو في هذا، كما في حالات أخرى عديدة، تقوده يد خفية لتحقيق غاية لم تكن جزءاً من مقاصده. وليس بالأمر الأسوأ للمجتمع ألاّ يكون رفاهه جزءاً من مفاسد هذا الفرد. ومن خلال سعي الفرد وراء مصلحته الخاصة، غالباً ما يشجع مصلحة المجتمع على نحو أكبر فاعلية مما لو أنه قصد ذلك فعلاً. فأنا لم أعرف أبداً خيراً كثيراً جلبه أولئك الذين شُغفوا بالتجارة من أجل الصالح العام»[52].

لقد حلّ المنطق اللامرئي لعالم السوق محلّ الاهتمامات المشتركة. وبات المجتمع المدني الآن ميداناً محدّداً للسعي وراء الثروة، ومنفصلاً عن الدولة، تحركه قوانين حركته الخاصة. لم يكن سميث متأكداً تماماً من أنّ بوسع المرء إزالة الفجوة القائمة بين العام والخاص بتوسل قانون النتائج غير المتوقعة، غير أن عمله وفّر بديلاً «اقتصادياً» خالصاً من نظريات الواجب القديمة التي حاولت وصل الجزء بالكل عبر السياسة، أو عبر القانون الطبيعي، وعبر اللاهوت، وعبر الأخلاق.

يُعرف سميث على نطاق واسع بأنه منظِّر اليد اللامرئية والسوق التي تصحح ذاتها بذاتها. من المؤكد أن لدى سميث ألف سبب وسبب ليعتقد أن مجتمعات السوق كانت أكثر فاعلية وعدلاً من البيروقراطيات المركنتلية. فالأفراد الأحرار يحددون خياراتهم الخاصة، أما الأسواق التي تنظم نفسها بنفسها فسوف تؤكد ذاتها خلال الفوضى الظاهرية التي يتسبب بها خيار الفرد. إن نظام «الحرية الطبيعية يؤسس نفسه طوعاً. فكل إنسان له الحرية التامة، ما دام لا

(52) المصدر نفسه، ص 291-292.

ينتهك قوانين العدالة، في السعي وراء مصلحته الشخصية بطريقته الخاصة، ويُدخل كلاً من الصناعة ورأس المال في منافسة مع صناعة ورأسمال أي امرئ آخر، أو أي جماعة»[53]. إن المجتمع المدني، وهو مملكة المصلحة الذاتية للحرية والإنتاج والتبادل، قادر على أن يصحح ذاته آلياً شريطة عدم تدخل السلطات السياسية. لقد فُصلت الدولة لدى سميث أخيراً عن المجتمع المدني، وهذا هو التعبير النظري عن انهيار النظام الإقطاعي ومجيء الرأسمالية.

لم يكن آدم سميث منظّر «دولة الحارس الليلي» للقرن التاسع عشر. فحتى حين عبّر عن الميل الليبرالي المميز لتقديم الرغبات الخاصة على الصالح العام، وتقديم المجتمع على الدولة، فإن نظام الحرية الطبيعي عنده بقي يحتفظ للسياسة بثلاث مهمات. فعلى المستوى الأساسي يتعين على الدولة أن تحمي المجتمع المدني من الخطر الخارجي. وهذا يقتضي جيشاً يختلف عن المواطنين المسلحين في النظم الاجتماعية السابقة على السوق. وأما مهمتها الثانية ـ وهي «حماية كل عضو في المجتمع، قدر الإمكان، من الحيف أو الظلم الذي يلحقه به عضو آخر، أو واجب تأسيس إدارة دقيقة للعدالة» ـ فتقتضي جهازاً قضائياً لتنفيذ العقود، وحماية المِلكية، وضمان الحرية. وكان سميث يخشى أن تهدد اللامساواة الاستقرار الاجتماعي. فلجأ ـ وهو هنا يرجّع صدى مكيافيللي، ولكن باهتمام أقل بالحلول الجمهورية ـ إلى القسر الذي تنظمه الدولة وحكم القانون:

«ولكن حبّ الغِنى والتوق إليه، وبُغض العمل وحبّ المتعة واليسر عند الفقير، هي أهواء تحضّ على انتهاك المِلكية، أهواء

(53) المصدر نفسه، ص 391.

مستمرة في نشاطها، وشاملة في تأثيرها. وحيثما تكون ثمة مِلكية خاصة عظيمة، نجد لامساواة عظيمة. فبمقابل شخص كبير الغنى ثمة على الأقل خمسمائة فقير، وإن ثراء القلة يفترض فقر الكثرة. إن ثراء الغني يستفزّ سخط الفقراء، الذين تسوقهم الحاجة، ويدفعهم الحسد، إلى انتهاك ممتلكات الغني. وصاحب الممتلكات الثمينة، التي اكتسبها من عمله سنين طويلة، أو ربما من أجيال عديدة متعاقبة، لا يمكنه أن ينام ليلة واحدة مطمئن السريرة إلاّ تحت حماية حاكم مدني. فهو مُحاط على الدوام بأعداء مجهولين، لا يستطيع إرضاءهم مطلقاً، على الرغم من أنه لم يقم باستفزازهم أبداً، ولا هو بمستطيع حماية نفسه من جورهم إلاّ من خلال سواعد الحاكم المدني القوية الذي يضطلع بمسؤولية إنزال العقاب باستمرار. ومن هنا فإن اكتساب الثروة النفيسة والكبيرة يستلزم بالضرورة إقامة حكومة مدنية. فإن لم تكن ثمة مِلكية، أو على الأقل ثمة ثروة لا تتعدى قيمة يومين أو ثلاثة أيام من العمل، فلن تكون ثمة ضرورة لازمة لحكومة مدنية»[54].

وفي النهاية توجد سلطة الدولة لحماية المِلكية واللامساواة. فلا بدّ من الدفاع عن أسس المجتمع المدني. «وبقدر ما تتأسس الحكومة المدنية من أجل إحاطة الملكية بالأمان، فإنها تتأسس في الواقع للدفاع عن الأغنياء ضد الفقراء، أو للدفاع عن الذين يملكون بعض الممتلكات ضد أولئك الذي لا يملكون شيئاً على الإطلاق»[55]. ولكن السلطة السياسية هي شيء أكثر من القسر. فهي تتولى مهمات «إيجابية» تضطلع بها وليس فقط مجرد تأسيس جيش وتطوير جهاز

(54) المصدر نفسه، ص 407-408.

(55) المصدر نفسه، ص 413.

قانوني وجهاز قسر. «إن الواجب الثالث والأخير لصاحب السيادة أو للجماعة السياسية هو إقامة وصيانة المؤسسات العامة والأشغال العامة التي هي بأيّ حال ـ وعلى الرغم من كونها ذات فائدة عظيمة جداً لمجتمع عظيم ـ من طبيعةٍ لا يمكن فيها للربح أن يعوض ما ينفقه فرد أو عدد قليل من الأفراد، وبالتالي لا يمكن أن نتوقع من أيّ فرد أو عدد قليل من الأفراد أن يشيدوها أو يحافظوا عليها»[56]. وفي الوقت الذي أقرّ فيه سميث بقوة الأسواق الخلاّقة الضخمة، احتفظ للدولة بمسؤولية توفير «الخدمات الاجتماعية» من قبيل الجسور، والطرقات، والأقنية، وخدمات البريد، والسفارات، والقنصليات. لكن المجتمع المدني، من بعض النواحي، أكثر اتساعاً من مؤسسات السوق المركزية. وإن إقرار سميث بالمصالح العامة لم يشوش من مفهومه بأن السوق ذاتية التنظيم هي أساس المجتمع المدني. فحاجات السوق وقدراتها هي التي تحدد نطاق عمل الدولة المسموح به.

أراد سميث أن يقوم السوقُ الحرُّة بتنظيم المجتمع ذلك لأسباب عديدة، أحدها هو ما تتمتع به السوق من طابع لاشخصي. فالمعايير القديمة من قبيل الثروة، والمكانة، ومنحدر الأسرة، والشرف، وما إلى ذلك، لم تكن ذات أهمية في اقتصاد السوق الجديدة: سوق الإنتاج، والاستهلاك، والأرباح، والبيوع، وكفاءة الأداء. فذهب بشكل مفهوم تماماً إلى اعتبار السوق آلية موضوعية، ونزيهة، وعادلة من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية. فالسوق لا تقيم تلك التمايزات اللاعقلانية التي وسمت الحقب المبكرة. فالسوق، بوصفها الأساس الاقتصادي لمستقبل واعد، تستطيع أن تنظم تبادل كميات العمل

---

(56) المصدر نفسه.

بشكل متساو، ولكن في شروط الحرية وحكم القانون فقط. «وعلى العموم، إذا كان أي فرع تجاري أو أي تقسيم للعمل مفيداً للجمهور، فإن اتساع المنافسة وازدياد حريتها سيزيدان في هذه الفائدة»[57]. ومثل لوك، اعتقد سميث أن «التجارة والمانيفاكتورات تجلب تدريجياً النظام والحكومة الصالحة، وعبرهما تأتي حرية وأمن الأفراد بين بني وطنهم، الذين عاشوا من قبل في حال حرب مستمرة تقريباً مع جيرانهم، وفي حال تبعية عبودية لأسيادهم»[58]. يمكن للتجارة في ظلّ ظروف معينة أن تروّض الدولة. إن وجود الجهاز السياسي أمر لا غنى عنه للمجتمع المدني، ولكنه وسيلة خطرة. فالسوق تكافئ الأفراد على أساس مساهمتهم في الازدهار، بيد أن الدولة بطبيعتها اعتباطية، وغريبة الأطوار، ومتحيزة. ولكونها أساساً طفيلية على الجسد الإنتاجي للمجتمع المدني، فإن ميلها إلى النموّ من دون حدّ سيكون مدمّراً لولا قدرة السوق على تصحيح ميلها المتأصل فيها للإفراط. وبقي سميث متأثراً بالنقد البرجوازي لبقايا السلطة الإرستقراطية والبيروقراطيات غير المنتجة، وقارن تفسخ القديم بعافية الجديد:

«إن الأمم العظيمة لن تتعرض قط للإفقار بسبب الإسراف والتسيب الخاص، لكنها قد تعاني ذلك أحياناً من جرّاء الإسراف والتسيّب العموميين. ففي أغلب البلدان، نجد أن الدَخل الحكومي كله، أو تقريباً كله، ينفق لديمومة أيدٍ غير منتجة. ومثل هؤلاء يشكلون البلاط الوافر والفخم، والمؤسسة الكنسية العظيمة، والأساطيل والجيوش العظيمة التي لا تنتج شيئاً في زمن السلم، ولا

---

(57) المصدر نفسه، ص 190.

(58) المصدر نفسه، ص 260.

تكتسب في زمن الحرب أيّ شيء يعوّض ما يُنفَق لديمومتها، حتى حينما تظل الحرب دائرة. هؤلاء الناس، الذين لا ينتجون شيئاً بأنفسهم، يُنفق عليهم من نتاج عمل أناس آخرين. وعندما يتضاعفون ليبلغوا أعداداً غير ضرورية، فقد يستهلكون في سنة معينة القسم الأكبر من هذا النتاج، بحيث لا يتركون شيئاً يمكن إنفاقه على العمال المنتجين، الذين يتعين عليهم إعادة إنتاجه في السنة التالية. وعليه فسيكون نتاج السنة التالية أقل من نتاج التي سبقتها، وإذا ما استمرت هذه الفوضى نفسها، فسيكون نتاج السنة الثالثة أقل من نتاج الثانية...

«إن الجهد المنتظم، والثابت، والمتدفق الذي يبذله كل فرد لتحسين حاله، وهو المبدأ الذي يُستمد منه أصلاً الثراءُ العام والوطني، والخاص كذلك، غالباً ما يكون قوياً بما فيه الكفاية لضمان التقدم الطبيعي نحو التحسن، على الرغم من كلّ التبذير الحكومي والأخطاء الإدارية الجسيمة. ولكن هذا المبدأ، شأنه شأن مبدأ الحياة الحيوانية المجهول، غالباً ما يتعافى ويستعيد نشاطه، ليس على الرغم من كل المرض فقط، بل أيضاً على الرغم من كل وَصفات الطبيب السخيفة»[59].

على الرغم من مخاوف سميث من أن يعوق «إسراف الحكومة» تقدم إنجلترا الطبيعي، فإنه احتفظ بدور تنظيمي وإنتاجي مهم للدولة التي كانت مرشحة للنمو مع تزايد جبروت الأسواق. إذا كان بالوسع لجم النوازع الطبيعية البغيضة للدولة، فإن حكم القانون سيعضد نمو الأسواق. «ولا يمكن للتجارة والمانيفاكتورات أن تحقق ازدهاراً طويل الأمد في أيّ دولة لا تتمتع بإدارة منظمة للعدالة، حيث لا يشعر

(59) المصدر نفسه، ص 204-205.

الناس فيها بالأمان على ممتلكاتهم، وحيث لا قانون يدعم الوفاء بالعقود، وحيث لا يُفترض بسلطتها أن تشرف على دفع الديون من أولئك القادرين على الدفع. إن التجارة والمانيفاكتورات، باختصار، لن تزدهر في أي دولة تفتقر إلى درجة معينة من الثقة بعدالة حكومتها»[60]. إن الدولة القوية وحكم القانون الشامل شيئان أساسيان للمجتمع المدني البرجوازي المنظم حول المنفعة الفردية والمصلحة الخاصة. فالدولة توفر مجموعة ثابتة من التوقعات التي تعزز التقدم الاقتصادي.

لقد عُرف سميث عموماً بأنه نصير متحمّس لمجتمع السوق، وإنه لكذلك حقاً. ولكنه كان أخلاقياً أيضاً، وشاطر فيرغسون تحفظاتِه حول أيديولوجيا التقدم. فهو لم يعتقد أن السوق قادرة على معالجة الأمراض الاجتماعية كلها. كانت الدولة مهمة، حتى وإن حددها سميث بحماية حدود السوق الخارجية، وبسنّ القواعد الداخلية، وتوفير الخدمات العامة الضرورية التي تقع خارج متناول هذه السوق. وكان قلقاً من أن تجعل التجارة الغنيّ ضعيفاً، وبخيلاً، وفاسداً. وعلى الرغم من اهتمامه بإمكانات الإنتاج المصنعي، نظر إلى التجار بعين الريبة، وأصرّ على أن السوق التي تعمل بشكل لائق سوف ترفع من درجة الشروط المادية لأولئك القابعين في أسفل السلَّم الاقتصادي. ولكنه كان يعرف أيضاً أن منطق التناقض في المجتمع المدني يقسو على المنتجين المباشرين، وينزع إلى تقويض شروط التقدم الاجتماعي[61]. إن النتائج المتناقضة للتقدم الاقتصادي وتقسيم العمل تعني أن المهارات العالية والإنتاجية المتزايدة جاءت

---

(60) المصدر نفسه، ص 459.

(61) المصدر نفسه، ص 429-430.

مع التصلب الفكري والعجز المدني. قال سميث عن العامل الجديد: «إن براعته في مهنته كما يبدو، قد اكتسبت على حساب فضائله العقلية، والاجتماعية، والحربية. ولكن، في كل مجتمع متطور ومتحضر فإن هذه هي الحال التي لا بدّ أن ينتهي إليها الفقير الكادح، أي أغلبية الشعب، ما لم تتجشم الحكومة بعض العناء للحؤول دون ذلك»[62]. لقد تعايشت أخلاقيات سميث المدنية في حال توتر دائم مع إخلاصه للتقدم الاقتصادي. وعلى الرغم من كل إيمانه بالحرية الطبيعية وبالأسواق، كان سميث يدرك أن «مجتمعاً متطوراً ومتحضراً» قد شيِّد على حساب انحطاط المنتجين المباشرين. فكان من الواجب على «الحكومة أن تتجشم بعض العناء للحؤول دون ذلك».

وعلى الرغم من أن عمل سميث احتفظ للدولة بدور مهم، فإنه حرّر فهمَ المجتمع المدني من قيوده القديمة. فالاقتصاد السياسي لتقسيم العمل، وشبكة الأفعال المعنية بمصالحها الذاتية، ونظام الحرية الاقتصادية تقع كلها في صميم تفكيره. وأسهم، على غرار لوك، في إرساء الحجة الليبرالية القائلة إن أنشطة الناس في الأسواق، وليس في السياسة، هي التي تشدّ المجتمع المدني في لُحمة واحدة. وباتت الفضيلة العمومية تتولد الآن عن النتائج غير المقصودة للفعل الاقتصادي المعني بمصلحته الذاتية وليس عن السياسة. وبات منبع هذه الفضيلة الرغبات والشهوات الخاصة للأفراد المهتمين بمصلحتهم الذاتية، وليس ذلك التوجه التقليدي نحو الصالح العام. لقد انتزعت الفضيلة العمومية من إطارها السياسي القديم لتوضع في إطار العلاقات الاجتماعية التي تقررها عمليات

(62) المصدر نفسه، ص 430.

السوق في اقتصاد رأسمالي متميز. والسوق التي تقع في صميم مجتمع سميث المدني هي شبكة مصالح ذاتية التصحيح، وتضمّ أفراداً مستقلين، وتكون الروابط التي تجمعهم بعضهم مع بعض هي خياراتهم الخاصة. فانهارت أخيراً الوحدات القديمة، وحلّت محلّها ميادين حداثية مختلفة وأفراد منعزلون حداثيون.

إن فصل الدولة رسمياً عن الاقتصاد لم يلغ حقيقة أنها وسيلة نافعة للمجتمع المدني. إذ لم يستشعر سميث رغبة في الزعم بأن أياً من الميدانين قائم بذاته. فمهمة الدولة توفير أمن خارجي وبيئة محلية تستطيع قوى السوق في إطارها أن تنظّم الحياة الاجتماعية. وفي الوقت عينه فإن متطلبات السوق تحدد بنية الدولة الأساسية ونطاق عملها. وقد دلّت قطيعة سميث مع المركنتلية على أن السيطرة العامة المحكمة لم تعد ضرورية لضمان الإنتاج الواسع للسلع بأسعار معقولة. فالأصناف الحرفية، والعوائل، والطبقات القديمة التي هيمنت طويلاً على الإنتاج أخذت بالتلاشي، لتحل محلها أشكال تنظيم اقتصاد حديث. ولن يكون من الضروري تنظيم الحياة الاقتصادية من خلال السياسة؛ فالعمليات الإنتاجية الرأسمالية تمدُّ جذورها في السوق، ولم يعد بوسع إجراءات الحكومة إلغاء التفضيل الليبرالي لـ «مجتمع قوي» و«دولة ضعيفة». وبقدر ما كان سميث متفائلاً، كانت لديه تحفظات حول الثمن الباهظ الذي يدفعه المجتمع جراء اتساع الأسواق، ولكنه لم يكن قلقاً على نحو خاص بشأن طريقة تذليله. وسيتطلب الأمر اندلاع الآثار التدميرية للثورة الفرنسية، وعالم الإنتاج الصناعي الجديد في القرن التاسع عشر، لتوليد نظرية عن المجتمع المدني تتناسب تماماً مع الاقتصاد والسياسة الحداثيين.

الفصل الخامس

المجتمع المدني والدولة

أدركت المفاهيم الكلاسيكية عن المجتمع المدني أن الحياة الاجتماعية تدور في ميادين منفصلة، ولكن المنظّرين لم ينظموا فكرهم حول المصالح الفردية. فالإغريق والرومان، في أغلب الأحوال، وضعوا الصراعات الخاصة في إطار مفاهيم واسعة عن المواطنة. وبانهيار العالم القديم، وانصراف المسيحية نحو الإيمان وأعمال الخير، سعى منظّرو القرون الوسطى إلى تفسير الأفعال الإنسانية في ضوء تدبير الله للكون. فتم تكييف هذه الجهود كلها لاقتصاديات طبيعية منظمة تراتبياً حيث كانت الحياة الاقتصادية مقيدة بمؤسسات ومعايير أخرى، موجهةً لتأمين أسباب العيش (الكفاف)، ولم يكن المكسب الشخصي يعد مرشداً أخلاقياً فاضلاً للعمل.

قوّض نمو الأسواق القوية في الأرض، والعمل، والسلع، الاقتصاديات الضمنيةَ، ووضع المصلحة الفردية في صميم النظرية والتطبيق. إن نظرة توماس هوبز بأن سلطة صاحب السيادة يجب أن تشكّل المجتمع المدني التنافسي، هي نظرة استبقت انحلال الجماعة السياسية (الكومنولث) التقليدية. حاول جون لوك أن يطابق بين المصالح الفردية والملكية الخاصة، ويضعها في مركز المجتمع

المدني، ولكنه قلّما عالج الأسواق، على الرغم من أنه استبقى عناصر مهمة من التقاليد المبكرة. وحاول عصر التنوير الأسكتلندي تنظيم الصراعات الفردية من خلال الشعور الخلقي الفطري، ولكن وخزات الضمير التي كانت تنتاب آدم سميث، بسبب السوق، لم تمنعه من أن يعبر عن إيمان العصر العام بأن المجتمع المدني الغاصّ بالمصالح الفردية القصوى يمكن أن تنظمه «يد خفية». وشهد حلولُ الحداثةِ قيامَ الليبراليةِ بفصل السوق عن الدولة، وإقرار المصلحة قوةً مكونةً للمجتمع المدني.

ولكن المخاوف القديمة حول التأثير المفكك للنزعة الجزئية (Particularism) لن يتلاشى. فلا الأسواق ولا الدول كانت متطورة في بقية أوروبا كتطورها في فرنسا وإنجلترا، فشرع المفكرون الألمان بإعادة صياغة مفهوم المضمون الخلقي للنزعة الكلية(*) (Universality) في ضوء تجربة الثورة الفرنسية. وحاول إيمانويل كانط أن يدرج العقل في الفعل الأخلاقي، ويضع ميداناً عاماً في صميم المجتمع المدني. ونظّر هيغل للدولة البيروقراطية بوصفها أسمى لحظات الحرية في مسعى منه لتجاوز الفوضى الاقتصادية التي تخيم على المجتمع البرجوازي. وسيبلغ نقد كارل ماركس لمفهوم هيغل عن نظرية الدولة ذروته في أقوى فهم حديث للمجتمع المدني بوصفه ميداناً إشكالياً ولاديمقراطياً غاصّاً بالتنافس الأناني.

المجتمع المدني والجماعة الأخلاقية

مرّ بنا أن المشاعر الخلقية والخيرية الكلية كانت في صميم نظريات عصر التنوير الأسكتلندي عن المجتمع المدني، بل إن هذه

(*) الجزئية والكلية أو الخاص (Particular) والعام (Universal) هما مفهومان فلسفيان يعبران في هذا السياق عن المصالح الفردية والمصالح العامة في الكيان المجتمعي - السياسي.

المشاعر أدّت دوراً في تفسير «ثروة الأمم». ولكن الكارثة حلّت بهذه المشاعر وتلك الخيرية جراء الهجوم المدمّر الذي شنه ديفيد هيوم على محاولات القانون الطبيعي توحيد العمليات الذهنية. فتأكيد هيوم أن العقل والمبدأ الأخلاقي يشغلان ميدانين مختلفين ويؤديان إلى نوعين مختلفين من الفهم يجدان تعبيرهما في التمييز المشهور الذي أقامه بين «ما هو كائن» (Is) و«ما يجب أن يكون (Ought) إذ ثمة حدٌّ قاطع يفصل المفاهيم الخلقية المتجذرة في «مشاعر النوع الإنساني وعواطفه» عن الحقائق التي يكشفها العقل.

فكيف يمكن صوغ مفهوم عن الصالح العام تصورياً في بيئة كهذه؟ عن هذا السؤال أجاب هيوم بأنه لا يمكن الكشف عن الصالح العام من خلال التفكير الخلقي، كما أنه لا يوجد بمعزل عن مجموع المصالح الفردية. فالقواعد التي يسير وفقها المجتمع المدني غير مستمدة من القانون الخلقي الطبيعي؛ فهي «مصطنعة»، والمجتمع المدني ليس غير تنظيم اتفاقي لغرض السعي وراء الأهداف الخاصة. لأن العقل الذرائعي يساعد الأفراد على تشخيص مصالحهم، ويدلّهم على السبيل الأفضل لتطمينها. لقد حلت الخبرة والعادة محلّ المبدأ الأخلاقي والفضيلة القْبليين بوصفهما معيارين للحقيقة. ولا يُتوقَّع من الناس اتباع القواعد الأخلاقية إلاّ إذا لبّت حاجاتهم المباشرة. وما من شيء أوسع من المصلحة العامة يمكن أن يجمع الأفراد في أي فاعلية مشتركة. فالمجتمع المدني لا يتشكل بغير تفاعلات خارجية بين عقلانيين ساعين إلى مصالحهم الذاتية.

كان إيمانويل كانط أعظم فلاسفة عصر التنوير، وبدأ رده على هيوم بالقناعة القديمة القائلة إنه ليس بوسع المصلحة الذاتية أن تقدم أساساً مقبولاً للحياة الإنسانية. أراد كانط تأسيس المجتمع المدني على إحساس باطني بالواجب الخلقي يوحّد البشر معاً، ولكنه أراد

أيضاً المضيَّ إلى أبعد من النظرية الأسكتلندية الضعيفة والساذجة عن المشاعر الخلقية الفطرية. فدعواه المركزية ـ القائلة إن الحياة الخلقية يُمكن أن تُعاش فقط في مجتمع مدني قائم على مقولات كلية عن الحق تكون في متناول الجميع ـ ارتكزت على جهده المهم العميق في استخلاص أخلاق كلية تناسب الناس الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم حكماً تاماً في المسائل الخلقية.

وقولنا إن كانط كان مفكراً من مفكري عصر التنوير يعني أننا نقول إنه استغنى عن وجود سلطة خارجية تبسط المبدأ الخلقي أو توجه الناس إلى متطلبات السلوك. كانت العصور الوسطى قد ولّت، وجرى حصر الدين باطراد في مسائل الإيمان الخاصة؛ فأعلن كانط أن البشر أحرار خلقياً لأنهم يستطيعون معرفة الحق، من دون أن يطلعهم أحدٌ عليه، وأنهم يستطيعون أن يستخلصوا القواعد الخلقية الصحيحة باعتبارها متطلبات يفرضونها على أنفسهم. كان الأسكتلنديون قد قالوا أشياء كثيرةً مماثلة، ولكنهم فشلوا في تمييز الحد الذي يمكن أن تتصادم عنده الواجبات الخلقية مع الأهواء، والتحيزات، والشهوات، والرغائب الجامحة. فالأسكتلنديون جعلوا الأمور غاية في اليسر والسهولة، ولكن كانط أدرك أن المعنى العميق للفعل الأخلاقي لا يُنال بسهولة؛ إنها حالٌ نقاوم فيها بعنف ضبط سلوكنا. ولكن ما من شيء يضيع هباءً. فحتى عندما تنساق المصلحة الفردية وراء الفوضى، فإن لدينا دوافعَ تدفعنا لفعل ما نعرف أنه يتوجب علينا فعله. لقد تمثل الهجوم الكلي للأخلاق الكانطية في استنتاج أساس أخلاقي راسخ للمجتمع المدني بإرسائه على أشياء نعرف أننا نفعلها لمجرد كونها حقاً.

ولكن كيف يتسنى للناس المدفوعين بمصالحهم الجزئية اجتراح قانون خلقي؟ وإذا كان المبدأ الخلقي يُملي على المرء أفعالاً خلقية مستقلة عمّا يريده، فما الذي يحول دون أن يستثني هذا الفرد المحدد

نفسَه من قاعدة خلقية يجدها غير ملائمة؟ وصل كانط إلى قناعة تفيد أنه يمكن استنتاج «ميتافيزيقا خلقية» (Moral Metaphysic) من العقل واستخدامها لتوليد مجموعة من المبادئ القائمة بذاتها لأنها مستقلة عن تقلبات الخبرة. ولكنه أدرك أنه كان يجب عليه الرد على كتاب **اللوياثان** إنْ أراد استبدال محاولة هوبز استنتاجَ نظرية سياسية وذرائعية خالصة عن المجتمع المدني بشيء يمكن الدفاع عنه بحجة أكثر أخلاقية[1].

جادلت «الفلسفة النقدية» (Critical Philosophy) الكانطية بأن هناك اختلافاً جذرياً بين العالم الطبيعي، أي عالم ما هو كائن، والعالم الخلقي، أي عالم ما يجب أن يكون. وفي هذه النقطة يردد كانط فكرة هيوم بأن المبدأ الخلقي لا يمكن أن يُستمد من فوضى الخبرة وتقلبها. ولكن الناس قادرون مع ذلك على تعقل منهجي للعالم، وهم يفعلون ذلك لأن بوسعهم فهمَ أفكارٍ متعالية غير مستمدة من الخبرة، على الرغم من أن موضوعاتها افتراضية تماماً، وليست ذات واقع تجريبي (إمبيريقي). يستخدم الناس عقولهم باعتبارها وسيلة تأملية على طول الوقت، وقد فهمَ كانط المساواةَ على أنها قدرة كلية على المشاركة في الخاصية المتعالية للشرعية القانونية. ولكي ينقذ كانط العقلَ من هيوم، وضعه في الإرادة[2].

---

(1) Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,» in: Immanuel Kant, *Kant: Political Writings*, Edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet. 2nd enl ed., Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 41-53.

(2) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Edited and Translated, with Notes and Introductions by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, 3rd ed. (New York: Macmillan Pub. Co.; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993).

جاء المُنجَز العظيم الذي حققه كانط من بحثه في كيفية تنظيم الذهن للإدراكات الحسية التي تقدمها الحواس. إن الأشكال التي نستخدمها لتنظيم معطيات الحواس لا تُفرض علينا من الخارج، إنها جزء من الذهن الإنساني بحد ذاته، وهي قابلية نتمتع بها جميعاً لبناء تجربتنا عقلانياً، ولفهم النماذج، واكتشاف المبادئ الأولى، والتوصل إلى القوانين. والقوانين الخلقية، كما القوانين الطبيعة تنشأ أيضاً خارج نطاق التجربة؛ ونحن نستطيع فهم طبيعتها قبلياً لأن النماذج التي تحكم «عقلنا العملي» (Practical Reason) هي نفسها التي تتيح لـ «عقلنا المجرد» (Pure Reason) فهم نماذج الطبيعة. والحرية الخلقية هي إمكان أساسي لشرطنا الإنساني لأن الإرادة العاقلة تتحدد بقانونها الباطني الخاص. وعلى الرغم من اندفاع الفرد القوي نحو مصلحته، فإن القدرة على تشريع القانون الخلقي هي قدرة جوهرية في الذهن البشري.

إن الانتقال من التبعية إلى الاستقلال الذاتي ميّز النضج الإنساني المتقدم نحو الحرية الخلقية. فأعلن كانط: «إن عصر التنوير هو خروج الإنسان من قصوره المولد ذاتياً». «إن القصور هو عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه من دون توجيه شخص آخر. فهذا القصور مولد ذاتياً إذا لم تكن علتُه الافتقارَ إلى الفهم، إنما الافتقار إلى العزم والشجاعة في استخدام قدرة الفهم من دون توجيه خارجي. إن شعار عصر التنوير هو «كن شجاعاً واستخدم عقلك»[3] (Sapere aude) إن بمقدور المقولات الخلقية الكلية إنقاذ الحياة البشرية من حسابات المصلحة الذاتية، وبمقدور كل فرد التوصل إلى هذه المقولات.

---

(3) التشديد كلها لكانط، انظر: Immanuel Kant, «An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?',» in: Kant, *Kant: Political Writings*, p. 54.

إن الحرية هي إمكانية الاستقلال عن الضرورة التي تحكم العالم المحسوس. وإذا كانت الإرادة تتحدد بقانونها الخاص، فإنها تظل محدودة، لأننا لسنا مثل الله كي نعرف دائماً ما هو الحق بوضوح تام. أدرك كانط أن لنا رغباتِنا وأهدافَنا التي تفرض علينا مراعاتها. إذ لا يمكن تجاهل المصلحة الخاصة ولا محوها، فشرطنا الإنساني موسوم بتوتر دائم بين ما نريد فعله وما يجب فعله. ولكنّ لنا في العقل نصيراً قوياً. فالعقل يوفر للفرد العقلاني المفترض البصيرة لتقرير ما يجب فعله في أي حال معينة، وهذا يؤلف «الواجب» الذي يجب أن يحكم تفكيرنا الخلقي. ومثل هذا التفكير المتروي في متناول الناس جميعهم. وإن الحرية الخلقية هي الخضوع للقوانين الأخلاقية للعقل العملي التي تقدمها الإرادة نفسها. هذه التأملات قادت كانط إلى القول بـ «الفريضة المنطقية» (Categorical Imperative).

إن الإرشاد إلى الفعل الخلقي يناسب الكائنات الناقصة عقلياً، ذلك أن «الفريضة المنطقية» تقدم معيار الحكم الوحيد الذي سيختاره الكائن التام عقلياً، وهو: «إجعل من القاعدة التي تسير على هديها إرادتك مبدأً يوفر القانون الكلي في الوقت نفسه»[4]. وإننا نستخدم هذا المعيار دائماً. فعندما نتساءل عمّا يمكن أن يحدث لو أن كل شخص سلك سلوكاً خاصاً به، فإنما نحن نعبر عن انتمائنا للجنس البشري ككل ومسؤوليتنا عنه. إن إدراكنا أننا نعيش في مجتمع مدني، مكتظٍّ ببشر لهم غاياتهم المشروعة الجديرة بالاحترام بما هي حقوق، إن هذا الإدراك يجعل المرء «عضواً مشرّعاً في عالم ممكن من الغايات». هناك حدود خلقية تحدّ الغايات التي نسعى وراءها، وإن

(4) Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 30.

هذه الحدود هي الغايات التي يدافع عنها خلقياً جميع الناس الذين يشاركوننا هذا العالم.

كان كانط على يقين من أن تنظيم المجتمع المدني حول مجموعة مشتركة من الغايات هو أفضل أخلاقياً من تكوينه طبقاً لمتطلبات السوق. وكان أيضاً على قناعة تامة بأن معاملة الناس كغايات في ذاتها هي الطريقة التي نوفق فيها بين أهدافنا الجزئية والمتطلبات الخُلُقية الكلية. وليس في هذا ما يثير الدهشة على حد قوله. ذلك أن الناس تعبر عن مشاغلها الأخلاقية في عالم حقيقي، بوصفها مجموعة من الواجبات المفروضة ذاتياً تجاه الآخرين، وهي واجبات تستلزم أفعالاً محددة لا لشيء إلا لأنها حق. وإن فهم الواجبات على هذا النحو يمكّننا من التغلب على بربرية استخدام الآخرين بصفتهم مجرد وسائل لإشباع مصالحنا الخاصة. فكان المجتمع المدني لدى كانط مجتمعاً خلقياً يقتضي من الناس المستقلين ذاتياً إخضاع أفعالهم للمعايير الخلقية الكلية لـ «الفريضة المنطقية»[5].

كان المجتمع المدني، من وجهة نظر كانط، يمثل مجموعة من الممكنات الملائمة لأناس متحضرين، وقد لاحظ العديد من دارسي كانط أن فكرة «الفريضة المنطقية» هي في الواقع مجموعة من الإجراءات. كان كانط في الحقيقة شكلانياً، وقصدياً. وقد أكد أن القانون الخلقي لا يمكن أن يحوي أي «مادة»، أو أي مضمون، بل هو ينشأ في الحقيقة باعتبارها خاصية محدّدة للعقل. إن القانون الخلقي يقدم فقط طريقة لمعالجة ما تنقله حواسنا إلى العقل.

---

(5) المصدر نفسه، ص 30-59.

إذا كان كانط قد رفض استخلاص الأخلاق من السياسة، فإنه بالتأكيد أقام السياسة على الأخلاق. وتفضي أخلاق الواجب عنده إلى سياسة الحقوق. وعلى القانون أن يزيد من فرص الناس إلى أقصى حدّ كي يتخذوا قراراتهم بالحرية، وعليه أن يمكّنهم من العيش طبقاً لخياراتهم. وأصّر كانط على أن الاستقلال الذاتي الخُلُقي ومتطلبات «الفريضة المنطقية» تتطلب فضاءً محمياً يمكن للناس أن يقرروا فيه أفعالهم بحرية. وينبغي عدم قصرُ الحرية على جزء معين من السكان، إنما يجب أن تشملهم جميعاً. وإن المجتمع المدني المحمي بحكم القانون، والحقوق، والحريات المدنية، إنما يعبر عن قدرة أعضائه الخلقية العامة والمتساوية. ولكن قدرة المرء على العيش طبقاً لخياراته تتأثر بعمق بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية، فأخذ المنظّرون المتأخرون يعنّفون كانط بحقّ على قَصْرِهِ العدالة على المعايير الشكلية لليبرالية الكلاسيكية.

رأى كانط أن الاسكتلنديين كانوا في منتهى السذاجة، لأن التنوير يتطلّب ما هو أكثر من المدركات الخلقية الكلية، ونحن لا نستطيع أن نعتمد على خيرية الآخرين. صحيح أن الفعل الخيّر مهم، وأن الناس ينغمسون فيه دائماً، ولكن لا يمكنه أن يكون مَعيناً للعدالة، أو مبدأً ينظم المجتمع المدني. واهتم كانط بإتاحة أقصى الفرص للناس كي يتابعوا مصالحهم، واهتمّ بالسياسة والتاريخ بحثاً عن علائم دالة على التنوير الخلقي، فوجدها في الثورة الفرنسية. في السابق كان هناك مراقبون سلبيون يشاركون في صنع الأحداث الآنية، أما الشعب الفرنسي فقد حقق الدستور الذي يريده، وليس مصادفة أن الفرنسيين استخدموه لإقامة الجمهورية. و ما دامت لا توجد نتائج سياسية مقررة سلفاً، وما دامت الحريات المدنية متاحة، فإن الثورة، عند كانط، هي البيت الأول الذي ينظم الاستخدام الكلي والعمومي

للعقل. ولكن ما إن اقتنع بأن الحريات المدنية قد تعرّضت للخطر، حتى سحب دعمه.

كانت اهتمامات كانط السياسية المركزية تنصبّ على مبادئ الشرعية، وإن مقاربته الإجرائية أملت عليه التركيز على كيفية تطوير القواعد التي يختار الناس العيش وفقها. وكما رأينا، لم يكن مضمون تلك القواعد موضع خلاف، ولا العوامل الحقيقية التي ربما تشكل قدرة الناس على العيش طبقاً للواجبات التي أسندوها لأنفسهم. فلا يمكن جعل القواعد الخلقية سارية ومشروعة كلياً إلاّ بقدر تام من المساهمة العامة في التشاور، والمناقشة، والقرار. وللناس حقّ أساسي في الخضوع فقط إلى تلك القوانين التي يمكنها أن تحظى برضا كلي، وهذا يستلزم العمومية. وإن النضج يتطلب «الحريةَ لتمكين الإنسان من استخدام عقله استخداماً عمومياً في المسائل كافة»، ولن يأتي النضج إلى الوجود إلا في حضور الآخرين فقط[6]. واعتبر كانط الفكر النقدي، والمستقل سلاحاً مهماً بوجه الدوغما والسلطوية. وأما العلنية العامة والحقوق فينقذان العقل من التجربة، ويتيحان له العمل من أجل التطور الخلقي:

«إن استخدام المرء عقله استخداماً عمومياً يجب أن يكون حراً دائماً، وهذه الطريقة هي وحدها التي تستطيع إشاعة التنوير بين الناس؛ فالاستخدام الخاص للعقل ربما يكون مقيداً بشكل ضيق على الأغلب، ولا يخلو من إعاقة كبيرة لتقدم التنوير. وأنا أعني باستخدام الإنسان عقله استخداماً عمومياً ذلك الاستخدام الذي يجعل من إقدام الإنسان عليه رجلَ معرفة يخاطب كامل جمهور القراء. أما مصطلح الاستخدام الخاص للعقل فأعني به الاستخدام الذي يقدم عليه الفرد

---

(6) Kant, «An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?',» p. 55.

في وظيفة أو عمل معين يؤتمن عليه»[7].

إن الحرية الباطنية، التي تميز الروح، تعني الحكم الذاتي، ويقصد به الاستقلال عن الظن والدوغما. أما الحرية الباطنية، بوصفها خاصية للحياة العامة، فإنها تحتاج ميداناً حراً للتفكير والعمل محصّناً من التدخل الخارجي. لقد أدرك كانط، العارف بـ «الشرّ الجذري» القابع في القلب الإنساني، أن بوسع الطبيعة، والشعور، والخبرة أن تنفع المبدأ الأخلاقي، شرط أن تدمج في منظور أوسع من منظور الرغبة المباشرة فقط. فتطلع إلى «العقل النقدي» كي يحشد المعايير الخلقية الكلية للتأثير بقوة في حجج الجزئية والخبرات الفردية. ففي الميدان العام وحده يمكن لـ «محكمة العقل» التغلب على حدود الخبرة المباشرة، ويمكن للمؤسسات الحرة أن تخدم التنوير بأن تجعل الفكر متاحاً للجميع. ويصف كانط الميدان العام بوصفه ميدان عمليات المجتمع المدني ومؤسساته التي من خلالها يغدو الفكر علنياً لعموم الجمهور، كي يمكن درسه نقدياً من وجهة نظر كلية[8]. ولكن سرعان ما سيتضح أن المجتمع المدني الليبرالي كان متشكلاً من أشياء تتعدّى نطاق الفكر على نحو لافت، وكان كانط عاجزاً عن طرح نظرية مناسبة لتأثير السلطة؛ لأن العلاقات الداخلية التي تجري في المجتمع المدني لم تكن واضحة كفاية.

إن الاستخدام الحرّ للعقل النقدي لا يضمن الاتفاق، إلا أنه يوفر ببساطة مجموعة من قواعد السجال. والميدان العام المحمي بالقوانين والمؤسسات يمكن أن يضع الاختلاف في خدمة التنوير لأن

---

(7) المصدر نفسه.

(8) Immanuel Kant, «A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?,» in: Kant, *Kant: Political Writings*, pp. 177-190.

السجال يمكنه تلطيف المصلحة الفردية المناهضة للمجتمع. «إن الوسائل التي توظفها الطبيعة لإظهار القدرات الكامنة هي التناحر القائم ضمن المجتمع بقدر ما يصبح هذا التناحر في نهاية المطاف سبباً في قيام نظام اجتماعي يحكمه القانون»[9]. وهذا «التناحر ضمن المجتمع»، المتفشي على نحو واسع في المعتقد والتجارة، هو ما يسميه كانط «الاستعداد الاجتماعي للااجتماع» (Unsocial Sociability) لدى الإنسان: أي التناقض بين النزوع الإنساني إلى تشكيل المجتمعات المدنية ومقاومة ذلك النزوع في الوقت نفسه». وتتمثل مشكلة الإنسانية ـ الإنسانية المدفوعة بالرغبة في العيش مع الآخرين، والمدفوعة إلى العيش بمعزل عن الآخرين بصورة لا تقل عن ذلك ـ تتمثل في كيفية بناء ميدان عام يمكن الدفاع عنه أخلاقياً، ويستطيع أن يقدم العون للحرية ويحترم الاستقلال الذاتي.

إن دولة القانون (Rechtsstaat) هي وحدها التي تستطيع أن توفق بين استقلالية الفرد الأخلاقية ومتطلبات النظام العام؛ حيث يقتضي العقل أن تتحكّم المعايير بالعلاقات الإنسانية وتحلّ النزاعات العامة الكلية لـ«الفريضة المنطقية». فأي قاعدة للسلوك تتيح للفرد أن يعيش بحرية، ويحترم في الوقت نفسه حرية الآخرين هي في منزلة «الحق». وسوف تتخذ الدولة ذات الشرعية الأخلاقية شكل جمهورية مؤسسة على الحريات المدنية وحكم القانون؛ وهي الشكل الأفضل الذي يستطيع فيه كل فرد البحث عن سعادته، وعدم الوقوف عائقاً بوجه قدرة الآخرين على فعل الشيء نفسه. وفي الحقيقة «أن الشرط الشكلي الأسمى لكل الواجبات الخارجية هو «الحق» الذي يتمتع به الناس تحت قوانين عمومية قسرية يُمنح من خلالها كل واحد منهم

(9) Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,» p. 44.

ما يستحقه، ويُوفّر له الأمان من اعتداء الآخرين. عندما تُطبَّق «الفريضة المنطقية» بشكل واسع النطاق على حياة الناس الخلقية في المجتمع المدني، فإنها تحتاج حينئذ إلى دولة. «إن الحق هو تقييد حرية كل فرد بحيث تتناغم مع حرية كل شخص آخر (بقدر ما يكون ذلك ممكناً ضمن حدود قانون عام). و الحق العام هو الخاصية المميزة للقوانين الخارجية التي تجعل هذا التناغم أمراً ممكناً». إن درجة من القسر ضرورية للحرية. ويتشكل المجتمع المدني من خلال «علاقة تقوم بين أناس أحرار يخضعون للقانون القسري، بينما يحتفظون بحريتهم ضمن وحدة عامة مع أقرانهم»[10]. إن الاستقلال الذاتي يستلزم الطاعة.

وتحترم الجمهورية المساواة جميع المواطنين واستقلالهم، غير أن كانط يوافق هوبز في أن على الجمهورية إخضاع المواطنين لهيمنة القانون القسري. ويقوم المجتمع المدني على المشاركة، وضمان الحرية من إرادة الآخرين، ولكن الإنسان الأناني (Egocentric) يميل إلى إساءة استعمال حريته و«يحتاج إلى سيّد يكسر إرادته الذاتية، ويجبره على إطاعة إرادة مشروعة كلياً يمكن لكل واحد أن يكون حراً في ظلها»[11]. لقد عبّر كانط عن المساواة بين الناس بوصفهم رعايا سياسيين بلغة كان سيفهمها هوبز: «ما من أحد يمكنه قسر أيّ أحد آخر بغير القانون العام ومنفّذه؛ وهذا هو رأس الدولة»[12].

---

(10) Immanuel Kant, «On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but it Does not Apply in Practice',» in: Kant, *Kant: Political Writings*, p. 73.

(11) Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,» p. 46.

(12) Kant, «On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but it Does not Apply in Practice',» p. 75.

يتمثل الحق بأسره في تقييد حرية الآخرين بداعي إمكانية تعايش حريتهم مع حريتي أنا ضمن حدود قانون عام؛ والحق العام في الكومنولث (الجماعة السياسية) هو ببساطة حال خارجية ينظمها تشريع قانوني حقيقي يعمل وفق هذا المبدأ مدعماً بسلطة قاهرة؛ يعيش في ظلها الشعب جميعه بصفته رعايا في دولة قانونية. وهذا هو ما ندعوه بالدولة المدنية، والتي تتسم بالمساواة في النتائج والنتائج العكسية للأفعال التي تجري بإرادة حرة، وهي مساواة تحدد حرية كل فرد بالنسبة للآخر طبقاً لقانون حرية عام. وهكذا فإن هذا الحق الذي يكتسبه كل فرد بالولادة في دولة كهذه (أي قبل أن يقدم على أي فعل يمكن أن يُحكم عليه قانونياً) هو حق متساوٍ بإطلاق فيما يخص سلطته لإرغام الآخرين على استخدام حريتهم بشكل متناغم مع حريته هو[13].

تصف الحرية والسلطة قدرة البشرية على حكم نفسها بنفسها، وهما تتخذان شكل إرادة صاحب سيادة أوحد يخضع له الناس طواعية. وبوسع اتحاد معين من أفراد أحرار يعيش في ظل القانون أن يخدم العدالة إذا ما عومل الأفراد باعتبارهم غايات أخلاقية، وكان المواطنون هم مشرعي قانونهم، والقواعد الخلقية التي يعيش الناس في ظلها رسمية وكلية. وهذا يتطلب المساواة في الفرص، وحق التصويت، وحكم القانون، وفصل السلطات، وحكومة دستورية. وباعتباره ميداناً للحياة الخلقية، تعد الدولة المدنية دولة قانونية على نحو محض، ومؤسسة على المبادئ القبلية الآتية:

1 ـ الحرية لكل عضو في المجتمع بوصفه كائناً إنسانياً.

2 ـ مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفه واحداً من الرعايا.

(13) المصدر نفسه، ص 75-76.

3 ـ استقلالية كل عضو في الكومنولث (الجماعة السياسية) بوصفه مواطناً[14].

إن المبادئ القبلية الثلاثة هذه عن الحرية، والمساواة، والاستقلالية لا تنشأ في التجربة أو التاريخ؛ بل هي المعادلات السياسية للمتطلبات الخلقية التي استمدها كانط من «الفريضة المنطقية». فمعاملتنا للآخرين باعتبارهم غايات خلقية قائمة بذاتها، والإيمان بأنهم لا يمكن أن يكونوا مجرد وسائل لغاياتنا، وأن يصبحوا «أعضاء في هيئة تشريعية في عالم من الغايات الممكنة»، هذا كله يكوّن المجتمع المدني بوصفه جمهورية تُنظّم حول احترام الحرية، والمساواة، والاستقلالية[15]. إن المجتمع المدني عند كانط يستلزم وجود ميدان عام ليبرالي يوفق بين الفردية والكلية، وبين التناحر والانتماء عبر مؤسسات جمهورية يحكمها القانون.

«إن المشكلة الكبرى للجنس البشري، الذي تجبره الطبيعة على البحث عن حلّ لها، هي مشكلة إيجاد مجتمع مدني قادر على تطبيق العدالة بشكل كلي. والغرض الأسمى للإنسان ـ أي تنمية القدرات الطبيعية كلها ـ لا يمكن أن تنجزه الإنسانية إلا في المجتمع، والطبيعة تريد من الإنسان إنجاز هذا الغرض، وفي الحقيقة كل غاياته المحددة، بجهوده الخاصة. ولا يتحقق هذ الغرض إلاّ في مجتمع لا يتمتع فقط بأعظم حرية، ومن ثم بتناحر مستمر بين أعضائه، بل أيضاً بأدقّ تعيين لحدود هذه الحرية وصيانتها كيما تستطيع التعايش مع حرية الآخرين»[16].

---

(14) المصدر نفسه، ص 74.

(15) Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Boston: Beacon Press, 1957).

(16) Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,» p. 45.

لا يمكن قيام حرية من دون قانون، ولا مجتمع مدني من دون دولة، ولا سلام من دون قسر. إن التناحرات بين الناس ـ النابعة من اختلافاتهم الطبيعية، والمتجلية في مصالحهم المختلفة، والمتفاقمة بسبب المنافسة الاقتصادية ـ يمكن أن تساعد البشرية على النمو الخلقي إذا ما كبحتها دولة تجبر الناس الأحرار على التصرف طبقاً للواجبات الخلقية التي شرعوها هم لأنفسهم. لقد إقترن التزام كانط القوي بالاستقلالية الفردية الخلقية بالتزام مماثل بالدولة، والقانون، والطاعة. فالنظام الملكي الدستوري يحمي المجتمع المدني من الديمقراطية والاستبداد على حدٍّ سواء. ويمكن التوفيق بين الحريات المدنية والسلطة السياسية التي تطبق القانون تطبيقاً كلياً، متجرداً. وعلى الرغم من تأييد كانط لفرنسا، فإنه كان معارضاً صلباً للثورات. لقد رأى أن الحق التقليدي بالثورة يجعل الناس قضاةً يحكمون على شؤونهم الخاصة، وهذا يعني عودة إلى الشروط البدائية للنوع البشري. إذ لا يمكن إسداء خدمة للمبدأ الخلقي بتفكيك المجتمع المدني، فالإصلاح السياسي والتقدم التدريجي نحو المؤسسات الجمهورية هما وحدهما الكفيلان بتيسير التقدم الخلقي، وتدشين نظام عالمي يقوم على «السلام الدائم». إن الدولة الدستورية هي أفضل ضامن للقانون الخلقي من أي مؤسسة أخرى، لأن تنظيمها ذاته يعترف بعلاقة التناقض بين الحرية والضرورة.

أن كل حق يقوم كلية على تقييد حرية الآخرين، مع تعديل الأمر بأن تتعايش حريتهم مع حريتي ضمن حدود قانوني عمومي. والحق العام في الدولة هو ببساطة عبارة عن حالة تكون فيها الأمور منظمة بواسطة تشريع حقيقي يتقيد بهذا المبدأ، وتدعمها القوة، بحيث إن شعباً بأكمله يمكنه العيش في ظلها باعتبارهم رعايا في دولة تقوم على القانون. هذا ما نسميه دولة مدنية، وهو يتصف بالمساواة بين النتائج والنتائج المضادة للأفعال الصادرة عن الإدارة

الحرة والتي تحد بعضها البعض انسجاماً مع القانون العام للحرية[17].

لعل السلطة ضرورية للحرية الخُلُقية، ولكن فكرة كانط عن أن كل فرد قادر على إصدار حكم خُلُقي تمثّل قطيعة جذرية مع الأفكار السائدة عن القدرات الخلقية للناس. فالمفكرون، حتى وإنْ وافقوا على أن جميع الناس قادرون على أن يفكروا تفكيراً خلقياً عقلانياً، جنحوا إلى رؤية الله بوصفه المبدعَ للخير كله، وصوّروا البشر رعية عنيدة لا يمكن التعويل عليها. وكانت وجهة النظر هذه تسند نظريات المجتمع المدني والدولة، من أوغسطين إلى هوبز. وإن مساهمة كانط في نظريات المجتمع المدني الحديثة تكمن في تصوره الحياة العامة مُشرّبة بالغرض الخلقي المتاح للجميع. ويمثل المجتمع المدني تنظيماً للإنسانية في عالم من الغايات الخلقية، ويوفر للناس إمكانية تحقيق الغايات الأخلاقية من خلال الواجبات التي يفرضونها على أنفسهم. ورأى كانط أن ظاهرة «دولة الأدب»[*] (Republic of Letters) كانت قد تأسّست على نظرة مغرقة في التفاؤل حول ما ينطوي عليه الفعل الفردي من إمكان، وحول قدرة الحريات الرسمية، وقوة الإجراءات، وأما جهوده لتأسيس نظرية خلقية للمجتمع المدني على أساس أقوى من التنافس والمصلحة الفردية

---

(17) المصدر نفسه، ص 75-76.

(*) يعد القرن الثامن عشر قرن عصر التنوير بامتياز، إنه عصر الفلاسفة والمفكرين. ولكنه شهد ظاهرة جديدة هي ازدياد اهتمام الناس بالحصول على المعرفة، وصاحب ذلك انتشار الأندية، والصالونات، والمقاهي، والبيوت الأدبية التي كانت تستقبل فئات من مختلف الطبقات، وكذلك كان من روادها القامات الفكرية والفنية والأدبية والفلسفية الرفيعة آنذاك. كما سادت هذه الأماكن أعراف النقاش الفكري الهادئ الهادف إلى التعلم وتنمية المعرفة. وشهد ازدهاراً لافتاً في تبادل الرسائل بين مفكري ذلك العصر ومثقفيه، فعمق من التواصل الفكري، والاجتماعي، وتجاوز الحدود القومية. تميز القرن الثامن عشر بما يمكن أن نسميه انتشار الاستعداد للاجتماع.

فسوف تؤثر بعمق في تشكيل عمل هيغل وماركس. فهناك نقد أخلاقي شديد للسوق ماثل بشكل جنيني في عمل كانط، ولن يكون صعباً على المفكرين اللاحقين أن يبرهنوا على أن المساواة الشكلية، والمؤسسات الجمهورية، والحريات المدنية لم تكن تفي بغرض حماية الاستقلال الذاتي الخلقي. إن شكلانية كانط منعته من أن يسبر غور شبكة العلاقات المادية التي تؤلف المجتمع المدني، فشرع هيغل، بالمضيّ إلى أبعد من الفصل الذي أقامه كانط بين الشروط الذاتية والموضوعية للحرية، بصياغة نظرية عن المجتمع المدني كانت في الوقت عينه نظرية عن الدولة.

«المِكنسة العملاقة»

إن الوعد الذي بثّته الثورة الفرنسية بإمكانية تأسيس المجتمع المدني والدولة نهائياً على أساس عقلاني ساهم في قلب أفكار جيل كامل من المنظِّرين. فإذا كانت المؤسسات الاجتماعية والسياسية تستطيع أن تعكس حرية الفرد ومصلحته، فإن الثورة وسمت بميسمها أيضاً الظهور المميز للدولة الحديثة التي جاء انفصالها الرسمي عن العمليات الاقتصادية ليغذي التطور المتسارع للمجتمع المدني. فسار البناء، كما في الثورات كلها، جنباً إلى جنب مع التدمير. وتطلب انبثاق الفرد تحطيم البنى التراتبية ونقابات الأصناف (Corporate) التي كانت قد شكلت الحياة الفرنسية طيلة قرون. لم تختف المؤسسات الوسيطة كلها، ولكن تلك المؤسسات القائمة على الحسب والنسب لم يكتب لها البقاء طويلاً أمام «مكنسة الثورة العملاقة»[18].

(18) انظر الكتابين العظيمين اللذين يؤرخان للثورة الفرنسية: Georges Lefebvre, *The French Revolution*, Translated from the French by Elizabeth Moss Evanson, 2 vols. (London: Routledge and K. Paul; New York: Columbia University Press, =

لقد ألغي تقسيم الشعب الفرنسي إلى ثلاث طبقات في ليلة الرابع من آب/ أغسطس الشهيرة من العام 1789، وأنهي رسمياً بمرسوم صدر بعد ثلاثة أشهر. فوجه ذلك ضربة عنيفة مباشرة لانصهار الدولة والمجتمع، ذلك الاندماج الذي ميز القرون الوسطى. وأُعلن عن مساواة جميع المواطنين من دون تمييز في النسب. وألغيت امتيازات المدن كلها، والأقاليم، والمقاطعات، والمديريات والإمارات. ولم تعد الدولةُ ملكاً شخصياً للملك، ولا إرادته تعبيراً عن السيادة. ومن الآن فصاعداً ستكون الدولة، كما أعلن المجلس التأسيسي، في خدمة مواطنيها. وستنصرف الدولة على وفق ما يريدون ما دامت قد غدت الممثل للمجتمع بأسره، والهيئة التي تصون القيم الكلية. وألغت الدولة أو حوّلت العديد من الهيئت الوسيطة التي كانت تقوم بينها وبين الفرد.

أثّر إلغاء الامتيازات الإقطاعية في مصائر الكنيسة بشكل مباشر. كانت الكنيسة «دولة ضمن الدولة» بما لها من ممتلكات، ومحاكم، ومجالس، ومؤسسات مالية مستقلة، عشور(*) (Tithes) وما إلى ذلك. تلاشت هذا الامتيازات كلها، وبدأت الكنيسة تحولها الطويل إلى مؤسسة روحية. واختفت الأخوات (الطرق) الدينية، والأبرشيات التعليمية والخيرية، وأخوية مالطا (Order of Malta)، والكليات القديمة، والمشافي، وما سوى ذلك مما ترعاه الكنيسة. وانتقل جزء كبير من ملكية الكنيسة إلى الأمة، وكان

1962-1964), vol. 2: *From 1793 to 1799*, Translated by John Hall Stewart and James = Friguglietti, and Albert Soboul, *The French Revolution, 1787-1799; from the Storming of the Bastille to Napoleon*, Translated from the French by Alan Forrest and Colin Jones (New York: Vintage Books, 1975).

(*) العُشر ضريبة من الضرائب التي تُفرض على الأراضي.

أعضاء الأكليروس موظفين لدى الدولة لفترة من الزمان.

لم يكن للنبلاء تعبير موحد ناطق باسمهم على غرار الكنيسة، ولكن النبالة كانت ممثلة في المجلس العام والمجالس المحلية. فقدت النبالة ألقابها الخاصة، وأزياءها المميزة، وامتيازاتها، وسلطتها. وأنهيت حقوق القنانة والمزارع الشخصية من دون تعويض، واختفت البلاطات الإرستقراطية. وأزيلت التمييزات الرسمية كلها بين أراضي النبلاء الإقطاعيين وأراضي العامة، وتوارت الإقطاعات، والحقوق العرفية، وحق الإبن البكر بوراثة أبيه، وغيرها من الامتيازات الإقطاعية. إن قيام المجلس التأسيسي بإزالة التمييزات الرسمية بين النبلاء والعوام مهّد الطريق للدولة الحديثة للمواطنة الكلية والقوانين الموحدة. كما حفزت إزالةُ هذه التمييزات في الوقت نفسه تطور مجتمع مدني تضرب جذوره في الملكية الخاصة وليس في امتيازات الحسب والنسب، مجتمع تديمه العمليات الاقتصادية لا السلطة السياسية.

كانت البنية السياسية التي انبثقت من الأحداث الأولى للثورة ضعيفة ولا مركزية، ولكن منطق تباطؤ انبثاقها اتجه إلى المركزية. تعاملت الدولة الثورية مباشرة مع مواطنيها على حساب المؤسسات الإقطاعية الوسيطة، وعلى حساب أحلام المحافظات القديمة في الاستقلال الذاتي والإدارة المحلية. فأخضعت الدولة الاقتصاد للإشراف السياسي على امتداد فترة الأزمة الثورية، ولكن بعد انقلاب التاسع من ثيرميدور (السابع والعشرين من تموز/ يوليو ضد روبسبير) انهارت بنية اليعاقبة المركزية، واستُبدلت لبعض الوقت ببنية ليبرالية حررت الاقتصاد من قيود التوجيه السياسي. وقبل مرور فترة طويلة تطلبت الحروب النابوليونية تشديد المركزية. عزز بونابرت الدولة العقلانية، من خلال تنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية والإدارات

المحلية، ودوّن منظومة من القوانين القومية الموحدة، وأسس نظام التعليم الابتدائي، وشجع لغة قومية واحدة، ودشن نظاماً موحداً للموازين والمقاييس. صحيح أن معركة واترلو وضعت حداً لأحلامه ببناء إمبراطورية أوروبية، ولكن العديد من الإنجازات للثورة السياسية ظلت قائمة. وفي الحقيقة إن استمرار شعبية النظام التعليمي الرسمي الشامل الممول من ضريبة قومية، والذي تديره باريس، والمنظَّم على أساس منهاج دراسي موحد، يشهد على استمرار جاذبية الثورة. ويمكن قول الشيء نفسه عن مؤسسات أخرى مثل النظام الصحي القومي، والتموين العام لرعاية الأطفال. ويحتل هذا الصراع حول مستقبل ميراث الثورة الشامل والديمقراطي صميم السياسة الأوروبية المعاصرة.

كانت الثورة الفرنسية ثورة من أجل وحدة الأمة من بين أشياء أخرى. وسّهل إلغاء الامتيازات العرفية للمدن والمقاطعات، والإكليروس، والنبالة نمو المؤسسات المركزية القوية والمساواة أمام القانون. فأزيلت الهيئات الوسيطة التي كانت تكبح سلطة الدولة. وتمّ تحقيق الوحدة القومية من خلال وحدة إدارية ممركزة، وجيش قومي، ومعاداة الروح الإقليمية المحلية الضيقة، وسوق واحدة بقوانين موحدة من الرسوم الجمركية والتعرفات. كما ولّت فوضى التنوع الإقطاعي، وامتيازات السلطة الشخصية. كانت الاستقلالية المحلية التقليدية والروابط القروسطية تعني وجود الامتيازات واللامساواة. جلبت الديمقراطيةُ مع المركزية، فكانت المحصلة تشعباً في الميادين حداثياً بالتحديد. وغدا بالإمكان توسيع الحريات السياسية لتعم القارة الأوروبية برمتها لأن المواطنة كانت قد فصلت رسمياً عن توزيع السلطة السياسية، وباتت دالة على الإقامة في إقليم الدولة. كانت الثورة الفرنسية جبارة لأن الدولة، على وجه الضبط، لم تعد

تقوم على الثروة، والمكانة، والألقاب الإقطاعية «الخاصة». وإن الفصل الرسمي للسياسة عن الاقتصاد كان بمثابة الإعلان عن ظهور دولة حديثة كلية ومجتمع مدني جزئي منفصل.

ولكن هذا الفصل الصريح بين الميدانين لا يمكن أن يخفي حقيقة الترابطات القائمة بينهما. فمنذ الثورة الفرنسية، بات العديد من المشاغل المركزية للنظرية السياسية الحديثة مدفوعاً ببحث العلاقة «الحقيقية» بين الدولة والمجتمع المدني. لقد أودى الفصل الرسمي بينهما باللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المدني الذي صار ينظر إليه ميداناً للمتعة الخاصة. ولكن أسس الاستثمار الاقتصادي بدت وكأنها تقع خارج حلبة السياسة، وبدت أنها غير قابلة لحلٍ سياسي. كان بمقدور المجتمع المدني أن يتطور بحرية بوصفه عالمَ الملكية والمصلحة، وذلك تحديداً بفضل الحواجز القانونية والمؤسساتية المفروضة على الإشراف السياسي. لقد حوّلت السوق المساواة السياسية إلى وضع اللامساواة الاقتصادية، وبهذا عبرت عن مأزق ثنائي أدى إلى ظهور نظرية هيغل في الدولة. إن المضمون الاجتماعي للثورة الفرنسية، الذي عبر عنه نداء أصحاب السراويل القصيرة[*] (Sans-culottes) لتنظيم الاقتصاد والمساواة في الظروف المعيشية، سوف يبقى بعد انقلاب التاسع من ثيرميدور ومعركة واترلو. وسوف يسم بميسمه الحياة السياسية الأوروبية على امتداد القرن التاسع عشر، ويستمر في تشكيل الجزء الأكبر من البيئة السياسية المعاصرة.

على أي حال، كانت المساواة القانونية والحرية الاقتصادية هما

(*) وهو تعبير يطلق على قادة الطبقات الفقيرة، الذين كانوا أداة عصر الإرهاب أيام الثورة الفرنسية.

النتيجتين المباشرتين للثورة الفرنسية. وإن تحطيم التراتبيات والنقابات (Corporation) القديمة عبّد الطريقَ أمام تطور الدولة الحديثة والمجتمع المدني. وبقدر ما كانت المنجزات السياسية للثورة الفرنسية بالغة العمق، فإنها هيأت الفضاء الذي ستجري فيه الصراعات الديمقراطية. لقد شَرَّعَت المساواةُ أمام القانون البابَ واسعاً أمام المشكلات الاجتماعية الحديثة المميزة؛ وهي مشكلات ما كان لها أن تظهر ما دامت مخفيةً خلف حجاب العلاقات الاجتماعية والسياسية الإقطاعية. وإن قلة من المفكرين الحديثين فهموا هذا الأمر بوضوح يوازي فهم غيورغ فلهلم فردريش هيغل.

«نظام الحاجات»

بدت الثورة الفرنسية وكأنها أتمت حركة الإصلاح الديني بجعل الفرد سيد نفسه وحياته سواء أكان ذلك في شؤون العالم الدنيوي أم الروحي. ودلّت على أن النشاط العقلاني الحرّ يمكن أن يعبر بالملموس عن الحرية الباطنية التي أعلن عنها لوثر. ورأى جيل كامل من المفكرين، من بينهم كانط، أن الثورة الفرنسية قد وسمت ظهور الكائنات البشرية باعتبارها ذواتاً مستقلة تتحكم بتطورها الخلقي. وبدا الناس، للمرة الأولى، قادرين على أن يكونوا أحراراً ينظمون العالم طبقاً لمتطلبات العقل.

نظر هيغل إلى الثورة الفرنسية، مثل كانط، ولودفيغ فان بيتهوفن، ويوهان غوتلب فخته، وفردريش شيلنغ، وآخرين عديدين من أبناء جيله، باعتبارها فجرَ عصر جديد. ولكنه كان على قناعة تامة بأن كانط ذهب بعيداً جداً في محاولته إنقاذ العقل من هيوم، ما يعني، ويا للمفارقة، أنه لم يمض بعيداً بما فيه الكفاية. واستند هيغل في نقده كانط إلى دعوى تفيد أن فصل الجوهر عن المظهر يلقي

غلالة على الواقع الأساسي أمام الفهم الإنساني، ويوهن قدرة العقل على المساهمة في الحرية. انطلق هيغل من قناعة أرسطو بأن الواقع معقول، وأن العقل يستطيع كشف الطبيعة الحقيقية للأشياء، وتتلخص الحرية في قدرتنا على تنظيم العالم طبقاً لمقاصدنا.

حاول كتاب **فنومينولوجيا الروح**(*) (*Phenomenology of Mind*) ـ الذي أتمّه هيغل قبل معركة يينا التي أرغمته على مغادرة بلدة جامعته مع مخطوطة الكتاب في العام 1806 ـ الابتعاد عن الثنائية الكانطية، ليؤكد أن الواقع الأساسي ـ أي العقل (Geist) ـ يتكشف في تجلياته الظاهرية كلها، وأنه يمكن للعقل الإنساني أن يفهمه من حيث تقدمه في كل مظهر من التجليات. كانت الغائية الأرسطية قد نظرت إلى «اللوغوس» (Logos) باعتباره معطى ثابتاً، ولكن هيغل نظر إلى «العقل» وهو يتكشف في مظاهره كلها، وبذلك يمكن اكتشافه في التاريخ. لا يمكن للكلي أن يوجد باعتباره تجريداً قائماً بذاته، ومستقلاً عن الجزئيات التي تركبه. والروح (Spirit)، وهي طريقة أخرى في فهم العقل، إنما هي نشاط واع. هذا ما حدا بهيغل إلى القول: كان كانط مخطئاً. ذلك أن جوهر الأشياء يمكن أن يتجلى في العالم. والعقل غير موجود «قبلياً»؛ فهو لا يتحقق إلاّ في الممارسة، باعتباره مجموعاً للتفاعلات الواقعية والحسية التي يتكون منها التاريخ البشري.

إن هذا النقد لـ «الانطواء الذاتي» (Introversion) الكانطي قاد هيغل إلى إنكار قدرة «الفريضة المنطقية» على توفير القواعد الخلقية

(*) وقد صدرت ترجمته العربية عن المنظمة العربية للترجمة، انظر: غيورغ فلهلم فردريش هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).

الكلية. وإن كل ما يمكن أن تقدمه هو معيار للاختيار بين بدائل تقع أصولها خارج الإرادة التي تختار. وإن إنزال الأخلاق إلى مستوى التشريع الداخلي للواجب الخلقي يجعلها مفتقرة إلى أيّ مرجع ملموس في عالم العلاقات الاجتماعية الحقيقي. فزعمُ كانط أن لا شيء يمكن أن يُعرف «من حيث جوهره» حدد قوة العقل، وانتهى إلى ما يوحي بأن القلب يستطيع معرفة أشياء لا يستطيع العقل إدراكها؛ إن «هذه الفلسفة ذات الطابع الذاتي قد قررت بوضوح أنه لا يمكن معرفة الحقيقة نفسها، وأن الشيء الحقيقي الوحيد هو ما يصدر عن قلب الفرد، وعاطفته، وإلهامه، بصدد المؤسسات الأخلاقية، وخصوصاً بصدد الدولة، والحكومة، ودستورها». إن اكتشاف المبادئ الكلية هو المنجز الإنساني الأساسي، والعقل هو ما يهبنا معرفتها. ولكن كانط أنكر ما ينبثق عن العقل من ممكنات الانعتاق والحرية، وقبل بأقل مما كان يجب أن يمنحه للعقل. لقد أصرّ هيغل على «أن جوهر الفكر السطحي هو أن يؤسس العلم الفلسفي على الإدراك الحسي المباشر وأهواء الخيال وليس على تطور الفكر والمفهوم»[19].

قادت «الشكلانية» التجريدية كانط إلى فصل المطلق الخلقي عن الواقع العيني، بزعمه أن المبدأ الخلقي لا يمكن أن يُترجم إلى الواقع التجريبي. فحافظ على الفرد والجانب الأخلاقي، ولكن لم يكن له ثمة سبيل للجمع بين الشروط الذاتية والموضوعية للحرية. ولم يكن هيغل من جانبه راغباً في ترك الحقيقة للمصادفة بأن يوافق على ما يُستشف من كانط بأن القناعات الأصيلة كلها ذات أهمية

(19) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox (Oxford: oxford University Press, 1967), Preface, p. 5.

خلقية متساوية. لذلك اعتزم تطوير ميتافيزيقا للمعرفة الخلقية تصهر الجوهر والمظهر معاً. إن الحرية لا توفرها لنا البنية «الطبيعية» للذات كما ذهب كانط، إنما هي تُخلق فقط في تفاعلنا مع الأفراد الآخرين. والإرادة لا يمكن أن تكون مستقلة عن الرغبات الداخلية والظرف الخارجي إلا من حيث علاقتها بالإرادات الأخرى. فالإنسان لا يولد حراً كما يوحي هيغل. إنما نحن نصير أحراراً، ولا نصير هكذا إلاّ من خلال وعينا بتاريخنا، بوصفنا كائنات اجتماعية.

تكمن المعرفة في الروح، ويمكّننا العقل من اكتشافها عندما نفكّ لغز معنى التاريخ الذي من الوعي صنعناه. وإن التقدم الذي شهدته الإنسانية، من عصر التنوير إلى الثورة الفرنسية إلى «الحياة الخلقية للروح» هو عبور «العقل»، مروراً بالوعي الذاتي، والعقل، والروح، والدين إلى المعرفة المطلقة. يبلغ العقلُ الوعيَ الذاتي من خلال ذروة تعبير النوع الإنساني عن ذاته في التاريخ: من خلال الفن، والدين، والفلسفة. والحرية كانت موجودة دائماً. والقضية هي كيف نعرفها، وهذه هي غاية العقل. بمقدور العقل تحريرنا من الممكن الطارئ والزائف، لأن «الإرادة لا تكون إرادة وحرة إلاّ باعتبارها عقلاً مفكراً»[20]. والحرية تمكّن الإنسان من أن «يحقق ذاته» عندما يصبح ذاتاً واعية بتاريخها الخاص.

تمثلت الأهمية التاريخية العالمية للثورة الفرنسية في أنها، وللمرة الأولى، رفعت الحرية إلى مصاف مبدأ وهدف واع للمجتمع والدولة[21]. إن هذا الاختراق في الفكر كان يوازيه اختراق في النشاط. ويمكننا الآن تنظيم حياتنا على أساس عقلنا في شروط من

---

(20) المصدر نفسه، ص 20.

(21) المصدر نفسه، ص 134.

الحرية. «إن حقّ الأفراد في أن تكون الحرية قدرهم الذاتي يتحقق عندما ينتمون إلى نظام أخلاقي فعلي، لأن إيمانهم الراسخ بحريتهم يجد حقيقته في نظام موضوعي كهذا، ولا يتمتعون فعلياً بجوهرهم وكليتهم الداخلية إلاّ في نظام أخلاقي. فعندما يبحث أب عن أفضل طريقة لتعليم ابنه السلوك الأخلاقي، يجيبه الفيثاغوري: اجعله مواطناً في دولة تتمتع بقوانين حسنة»[22].

تقتضي الحرية من البشر أن يكونوا قادرين على التصرف بحسب مقتضيات العقل. وللمرة الأولى في التاريخ تكمن قدرتنا على تكوين مجتمع مدني في قدرتنا على تطبيق نتائج التفكير الحرّ على شروط حيواتنا. لهذا أعلن هيغل عن مولد الكائن الإنساني بوصفه ذاتاً واعية لتاريخها الخاص، وبهذا الشكل تجاوزَ «فريضة كانط المنطقية». إن الحرية هي بنية التفاعلات في العالم التي يكون فيها شرطاً للتقرير الذاتي لمصير الآخرين. والتاريخ الإنساني هو المنطقة التي تأتي فيها الحرية إلى الوجود، بوصفها حصيلة العلاقات العملية كلها. ومضمونها الانعتاقي موجود في بنى التاريخ الإنساني.

فتح تصورُ هيغل للحرية البابَ واسعاً أمام النظريات الحديثة كلها التي تدرس المجتمع المدني بمعزل عن الدولة. فكان هو أول من طوّر مفهوم الحداثة بإحكام بوصفها ميادين متميزة، ووضع بذلك نهاية للاتجاهات النظرية المبكرة السائدة. وإن ميادين الحياة الاجتماعية الثلاثة ـ العائلة، والمجتمع المدني، والدولة ـ هي بنى مختلفة للتطور الأخلاقي، وهي لحظات متصلة منفصلة، من الحرية، التي يتحقق فيها تقرير المصير الذاتي للفرد في المجتمعات الأخلاقية الأوسع التي يتخذ فيها الأشخاص الأحرار خياراتهم الخلقية. وإذا

---

(22) المصدر نفسه، ص 109.

كان العقل يتكشف في التاريخ، فإن الحرية تثمر في لحظات تاريخية مختلفة من تاريخ تطور الحياة الاجتماعية.

تشكل العائلة الحياة الأخلاقية في طورها «الطبيعي»، ولكن يجب أن تخفيها خلف غلالة من العلاقات الشخصية المباشرة، وتعبر عنها باعتبارها مجموعة من الواجبات المنزلية. ولا يمكن فصل محدوديتها الأخلاقية عن الغرض الخاص بها. وتميل العائلة إلى كبت الخلافات بين أعضائها لأنها مبنية على حبّ الجميع، وإيثارهم، والحرص عليهم. وفي حال نشوب صراع، فإن حاجات الآخرين، وحاجات الجميع، يجب أن تفوق حاجات الفرد. ويتوجب على كلّ فرد أن يكون مستعداً للتضحية من أجل أيّ عضو آخر؛ فما من عائلة يُكتب لها البقاء طويلاً إذا كان أعضاؤها مسوقين بالمصلحة الشخصية. وإذا كان أساس حياتها الأخلاقية هو التضحية الذاتية المتبادلة، فإن المبدأ الخُلُقي العائلي «يكمن في الشعور، والوعي، والإرادة، غير المقصورة على شخصية فرد ومصلحته، بل تشمل المصالح المشتركة للأعضاء عموماً»[23]. إن الشرط الأدنى للحياة الأخلاقية هو وحدة العائلة، ولكنها ليست دائمة وتنحلّ ما إن ينضج الأطفال، ويميزون أنفسهم عن آبائهم، ويخرجون إلى العالم ليكسبوا ملكيتهم ويكوّنوا عوائل جديدة. وسرعان ما يعبرون عن ذواتهم بوصفهم مالكين لأشياء خارجية، وتغدو الملكية شرط الهوية والحرية حتى عندما تنحلّ العائلة بتحويل أبنائها إلى مالكين يتنافسون من أجل مصالحهم الذاتية[24].

---

(23) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, Prefaces by Charles Hegel and the Translator J. Sibree; a New Introduction by C. J. Friedrich (New York: Dover Publications, 1956), p. 42.

(24) Hegel, *The Philosophy of Right*, pp. 41-42 and 45-46.

إن المجتمع المدني هو «نفي» للحظة الأخلاقية الجوهرية، ولكن المحدودة، للعائلة[25]. وإذا كانت العائلة تتشكل عبر نكران الذات والوحدة، فإن المجتمع المدني هو الحياة الأخلاقية متجسّدة في حال من التنافس والخصوصية. ويتصرف أفراد المجتمع المدني طبقاً لمصالحهم الذاتية التي يرونها، ويعنون بتوفير حاجاتهم الفردية، وينساقون على الدوام وراء معاملة الآخرين باعتبارهم وسائل لتحقيق غاياتهم. ولكن، إذا ما هددت الأنانية المتبادلة في المجتمع المدني شروط الحياة الأخلاقية، فإنها تستطيع، مع ذلك، أن تشكل الأساس للترابط الأخلاقي. «كل عضو في المجتمع المدني هو غاية نفسه، وكل شيء آخر لا قيمة له بنظره. ولكن ما لم يتواصل مع الآخرين فإنه لا يستطيع أن يحقق كلَّ غاياته، ولذلك فإن هؤلاء الآخرين هم وسائل لغاية ذلك العضو الجزئي»[26]. وحيث توحّد العائلةُ أعضاءَها على أساس ما يشتركون فيه، يقسم المجتمع المدني أعضاءه على أساس اختلافاتهم. ويضطر الأفراد إلى التصرف بأنانية وذرائعية أحدهم مع الآخر، ولكنهم لا يستطيعون توفير حاجاتهم، ولا تحسين مصالحهم المتبادلة، ولا بناء مجموعة من العلاقات الاجتماعية المتينة. «في مجرى تحقيق الغايات الأنانية تحقيقاً فعلياً.. يتشكل نظام من التعاضد الكامل، حيث تتواشج حياة شخص ما وسعادته، ووضعه القانوني بحياة الجميع وسعادتهم ووضعهم القانوني. وتعتمد سعادة الفرد، وأشياؤه الأخرى على هذا النظام، ولا تتحقق أو تؤمّن إلاّ في هذا النظام المترابط»[27]. لقد أدرك هيغل أنه يحمل آدم سميث في داخله. إذ يمكن لليد الخفية أن

(25) المصدر نفسه، ص 122.

(26) المصدر نفسه، ص 122-123.

(27) المصدر نفسه، ص 123.

تحوّل الأنانية إلى تنوير، وتحوّل الأنانيين إلى أعضاء محترمين وواعين لذواتهم في المجتمع المدني؛ «عبر التقدم الجدلي يتحول لهاث المرء من أجل ذاته إلى توسط للجزئي من خلال الكليّ، لينتج من ذلك أن كل فرد يكسب، وينتج، ويتمتع على حسابه الخاص هو، في الوقت نفسه، ينتج ويكسب من أجل متعة شخص آخر»[28].

يحتفظ المجتمع المدني عند هيغل بلحظة العائلة الأخلاقية فيما هو يتجاوزها. فهو ميدان أسمى للحياة الأخلاقية لأنه يكيّف الاختلافات التي كانت، كما تَبين آنفاً، قاتلة بالنسبة للحياة العائلية، ولأنه إبداع فريد للحداثة تشكله الفردانية والتنافس. لقد لاحظ هيغل «أن المجتمع المدني هو المرحلة الفاصلة التي تنحشر بين العائلة والدولة»[29]. وكان مفهومه للمجتمع المدني أولَ جهد منهجي ينظّر لميدان المصلحة الذاتية التنافسي بمعزل عن الدولة تماماً.

كان موقفه هو موقف الفرد المنعزل حتى أوائل القرن التاسع عشر، والذي أصبح، بعد انعتاقه من القيود السياسية للإقطاعية، «مدنياً» بالمعنى الحديث للمصطلح؛ أي بالمعنى الاقتصادي. «إن الشخص العيني ـ الذي هو نفسه موضوع لأهدافه الجزئية، والذي هو جملة من الرغبات ومزيج من النزوات والضرورات المادية ـ أقول إن هذا الشخص هو «أول» مبادئ المجتمع المدني. ولكن الشخص الجزئي مرتبط أساساً بالأشخاص الجزئيين الآخرين الذين يؤسس كلٌ واحد منهم نفسَه، ويحقق غايته عبر الآخرين، ويحققها، في الوقت نفسه وبشكل بسيط ومحض، عبر الكلية؛ وهذا هو المبدأ الثاني»[30]. يزدهر المجتمع المدني الذي يقطنه الإنسان الاقتصادي،

---

(28) المصدر نفسه، ص 129-130.

(29) المصدر نفسه، ص 122-123.

(30) المصدر نفسه.

وتكوّنه المشاغل الخاصة، وتنظمه السوق، يزدهر لأن الحداثة متحررة من نزعات القرون الوسطى الجزئية، وامتيازاتها، ولا مساواتها. وللمرة الأولى يمكن للمرء أن يسعى وراء مصالحه الشخصية ويتصرف على هوى أغراضه. إن المجتمع المدني، بوصفه شبكة من العلاقات الاجتماعية المنفصلة عن الدولة، والمتجذرة في المصالح الفردية، يربط الأفرادَ المعنيين بمصالحهم الذاتية، أحدهم بالآخر، في سلسلة مستقلة من الأواصر الاجتماعية[31]. إنه ميدان الحرية الخلقية والمصالح الفردية. لهذا صار تقدم الروح يتجلى في المجتمع المدني مثلما تجلى في العائلة.

إن المجتمع المدني لحظة من لحظات الحرية، ولكنها لحظة محدودة وخطرة لأنها تمضي قُدُماً نحو جعل نفسها التحديد الوحيد للكائنات البشرية. وكان هيغل يعي فعلياً القوة الهائلة لعلاقات السوق، وقد أدرك أن ظهور المجتمع المدني البرجوازي قد غير وجهَ العالم. «إن المجتمع المدني... هو قوة هائلة تجذب الناس إليها، وتطالبهم بالعمل من أجلها، وأن يدينوا لها بكلّ شيء، وأن يفعلوا بواسطتها كلَّ شيء»[32]. كانت الثورة السياسية في فرنسا، والتحول الاقتصادي الذي انطلق في إنجلترا، يبدلان النسيج الاجتماعي للشرط الإنساني بما هو عليه. فالمجتمع المدني هو «نظام الحاجات»، ولم يكن لدى هيغل أدنى شكّ في أن السوق هي التي نظّمته. لقد وسمت نهاية الاقتصاد الضمني بميسمها ظهورَ شكل السلعة الشمولي:

«إن العائلة في الأصل هي الوحدة الذاتية التي تعيل الفرد في جانبه الجزئي بأن تقدم إليه الوسائل أو المهارة الضرورية التي تؤهله

(31) المصدر نفسه، ص 124-125.

(32) المصدر نفسه، ص 276.

لكسب رزقه من موارد المجتمع، أو العيش في حال الكفاف إن كان يشكو من عوق دائم. ولكن المجتمع المدني ينتزع الفرد من صلاته العائلية، ويبعد أعضاء العائلة أحدهم عن الآخر، ويعترف بهم بصفتهم أشخاصاً قائمين في ذواتهم. وعلاوة على ذلك، يستبدل المجتمع تربةَ الأبوة وموارد الطبيعة الخارجية اللاعضوية التي استمد منها الفرد حياتَه بتربته الخاصة، ويجعل حتى الوجود الدائم للعائلة بأسرها معتمداً عليه وعلى المصادفة. وهكذا يصير الفرد ابناً للمجتمع المدني الذي يحمّله أعباءً كثيرة ويقدم إليه حقوقاً»[33].

ولكن سلطة المجتمع المدني الشمولية هي أيضاً صدع يصيب هذا المجتمع بمقتل. يمكن إشباع أيِّ مطلب جزئي في فترة قصيرة، ولكن المجتمع المدني يولّد على الدوام مطالب جديدة. فتعمل حاجاته المتضاعفة بشكل غير محدود على نشوء الفقر الذي يفتّ في عضده و يصيبه بالشلل. يفرّخ المجتمع المدني اللامساواة على الدوام، واكتشاف هيغل أن البؤس هو المشكلة الكبيرة التي يطرحها المجتمع المدني ولكنه لا يستطيع حلّها، هو اكتشاف استبق انعطافه نحو الدولة. وما يتسم به المجتمع المدني من حركة مفارقة يقوده من القدرة على الاختيار، والمصلحة الذاتية، والاستقلالية إلى الانعزال، والتبعية، والخنوع. يخلق المجتمع المدني «الحاجة والعوز» باعتبارهما جزءاً من حركته العادية[34]. وثمة شيء غير طبيعي في هذا الصدد. وعلى الرغم من آدم سميث؛ «فإن الحاجة إلى رفاهية أعظم لا تنشأ فيك أنت مباشرة، إنما بوحي من أولئك الذي يأملون الاستفادة من وراء خلقها»[35]. كان هيغل يعرف جيداً الاقتصاد

(33) المصدر نفسه، ص 148.
(34) المصدر نفسه، ص 123.
(35) المصدر نفسه، ص 269.

السياسي الإنجليزي والاسكتلندي، وكلماته الشهيرة عن حتمية الفقر متجذرة في اكتشافه بأن المجتمع المدني ينتج حالين متطرفين ومهلكين من الثروة والبؤس:

«عندما ينحطّ المستوى الحياتي للسواد الأعظم من الناس إلى ما دون مستوى الكفاف ـ وهو مستوى ينتظم آلياً باعتباره شيئاً ضرورياً لكلّ فرد في المجتمع ـ وعندما ينعدم بالتالي الإحساس بالحق والباطل، وينعدم الإحساس بالاستقامة واحترام الذات الذي يجعل الإنسان يصرّ على إعالة نفسه بعمله وجهده الخاصين، فإن النتيجة هي خلق حشد من المعوزين. وهذا سيجلب معه، في الوقت نفسه، في الطرف الآخر من السلّم الاجتماعي، شروطاً تسهّل، بشكل كبير، من تركيز الثروة غير المتكافئة في يد القلّة»[36].

إن «نظام الحاجات» هو حال من الاعتماد المتبادل، لأن عمل الفرد لم يعد يضمن له توفير حاجاته. وفي النهاية يغدو المجتمع المدني ميداناً مغترباً، وغير حر، وغير عادل، فالسلطة المغرّبة عن الفرد، الذي لا سلطان له عليها، هي التي تحدد ما إذا كانت حاجاته سوف تلبى أم لا. والمجتمع المدني الذي يتحول بفعل ديناميته إلى نفي للحرية، ينتج جمهرة بالغة الخطورة من الفقراء المسيسين والمغرّبين؛ «تتكون الحشود الفقيرة عندما يرتبط البؤس بموقف فكري، وسخط داخلي ضد الأغنياء، وضد المجتمع، وضد الحكومة... إلخ». كانت الأنظمة الاجتماعية السابقة قادرة على الدفاع عن نفسها من خلال حجج تستمدها من الله أو الطبيعة، ولكن الثورة الفرنسية قطعت عليها هذه الطريق. «ليس للإنسان حقّ على الطبيعة، ولكن ما إن يتأسس المجتمع حتى يكون البؤس خطأً

(36) المصدر نفسه، ص 150.

ارتكبته طبقة ضد أخرى. أما كيف يمكن إلغاء البؤس فهذه إحدى أهمّ المشكلات المقلقة للمجتمع الحديث»[37]. والبؤس في مجتمع هيغل المدني يذهب بالنظرية الاجتماعية إلى ما وراء المنجزات السياسية للثورة الفرنسية:

«عندما تأخذ الجماهير بالانحطاط إلى مستوى البؤس (أ) فإن عبء المحافظة على مستواهم الحياتي الطبيعي يُلقى مباشرة على عاتق الطبقات الأغنى، أو أنهم يتلقون وسائل العيش من مصادر الثروة العامة (على سبيل المثال من أوقاف المستشفيات، أو الأديرة، أو المؤسسات الغنية الأخرى). وفي أيّ من الأحوال يتلقى المعوزون موردَ عيشهم بشكل مباشر، وليس بموجب عملهم، وهذه الحال سوف تنتهك مبدأ المجتمع المدني والإحساس باستقلال الفرد واحترام النفس عند هذا المجتمع. (ب) وباعتباره بديلاً آخر، يوفر لهم مورد العيش بصورة غير مباشرة من خلال منحهم فرصة عمل. وفي هذه الحال سوف يتعاظم حجم الإنتاج، ولكن سيتمثل الشر على وجه الدقة بالإفراط في الإنتاج والنقص في العدد المناسب من المستهلكين الذين هم أنفسهم منتجون، وهكذا يتفاقم الحال في كلتا الطريقتين (أ) و(ب) اللتين تسعيان إلى تخفيفها. ومن هنا يتضح أنه على الرغم من الثروة المفرطة، فإن المجتمع المدني ليس غنياً بما فيه الكفاية؛ أي أن موارده غير كافية لوقف البؤس المفرط وخلق حشد فقير»[38].

إن عجز المجتمع المدني عن التغلب نهائياً على اللامساواة الطبيعية للهمجية يؤدي إلى تضاؤل إمكاناته الأخلاقية. وإن ارتكاز

---

(37) المصدر نفسه، ص 277-278.

(38) المصدر نفسه، ص 150.

المجتمع المدني على الخصوصية والأنانية يقوّض الإمكانات الرسمية للحرية. وما دامت فوضى المصالح متفشية بشكل عام، فإن الثروة المفرطة ستقترن بالبؤس المفرط. ولسوف يتكللان في ما يسميه هيغل «البربرية»، وهو شرط يفاقم عيوب الطبيعة، كما أنه النفي الحي للحرية. «الطبيعة تجعل الناس غير متساوين، حيث تكمن اللامساواة في جوهرها، وإن حق الخصوصية في المجتمع المدني هو أبعد ما يكون عن إلغاء هذه اللامساواة الطبيعية، فهذا الحق ينتج هذه اللامساواة في العقل، ويرفعها إلى مصاف لامساواة في المهارة والموارد، بل حتى إلى مستوى البلوغ الخلقي والفكري»[39]. ولا يستطيع المجتمع المدني التغلب على الطبيعة لأن الحرية تحتاج إلى أكثر من مجرد التحرر من قيود الإقطاعية. ولا يستطيع المجتمع المدني أن يزود الناس بكلٍّ أخلاقي محدد ذاتياً لأن علاقاته الاقتصادية تنفي ممكنات الحرية في التاريخ. إذ لا يمكن لفوضى ميدان المالكين المنكبين على خدمة مصالحهم الذاتية أن تحدث التكامل، والعقلانية، والكلية، والحرية. ولا بد من العثور على مقولة أخلاقية من خارج منطق المجتمع المدني الذي تحركه السوق.

و«الدولة»، كما يراها هيغل، هي الميدان الأخلاقي للكلية والتكامل الذي يختتم الضرورة المتحكمة بالمجتمع المدني وحق الخصوصية السائد فيه. إن الدولة العادلة هي التحقق النهائي للروح في التاريخ لأنها قائمة على الحرية وليس على القسر[40]. ولا تستند مقدرتها إلى القوة إنما إلى قابليتها على تنظيم الحقوق، والحرية، والرفاه في كلٍّ منسجم يخدم الحرية لأنه غير مسوق بالمصلحة،

(39) المصدر نفسه، ص 130.

(40) المصدر نفسه، ص 155.

«وليس جوهرها الأساسي الحماية والضمان غير المشروطين لحياة وملكية أعضاء الجمهور العام بصفتهم أفراداً، إنما، على العكس، هي الوحدة الأعلى التي تتمتع بحق في هذه الحياة والملكية وتتطلب التضحية بهما»[41]. فالدولة مقولة أخلاقية لأنها توفق بين تناحرات المجتمع المدني، وتغطي المشاغل الكلية للبشر بالمعنى الأوسع لهذا المصطلح[42].

بوسع الأفراد أن يكونوا أحراراً بشكل ملموس، وأن يحققوا ذواتهم فعلياً، ولا يحدث ذلك إلاّ إذا كرسوا أنفسهم لغايات أوسع من مصالحهم المباشرة؛ وفي الحقيقة أبعد من المصالح المباشرة لأي واحد منهم. ولكن الفقر الذي يشهده المجتمع المدني يحول دون ذلك، والوحدة العقلانية للدولة لدى هيغل هي موضع الغايات الإنسانية الجمعية العليا. فالدولة تنتج المعنى لأنها تُناغِمُ بين المصالح الجزئية، وتنجز مسيرة الروح في التاريخ. وهي لا تتصرف إزاء الأفراد من خلال القسر أو الأنانية، إنما لأنها تحقق طبيعتنا العقلانية في أعلى مستوى من علاقاتنا الاجتماعية بعضنا ببعض. وإن الدولة هي استكمال للحظة العائلة ولحظة المجتمع المدني، من حيث هما لحظتان أخلاقيتان، وهي تستكمل ذلك لأنها تقف بمعزل عن الاثنتين. إن منطق الدولة يختلف عن منطق المجتمع المدني، وعموميتها تحمل معها متطلبات التقدم الخلقي. «إذا ما تم خلط الدولة بالمجتمع المدني، وإذا ما أعلن عن أن الغاية المحددة للدولة هي تأمين الملكية والحرية الشخصية وحمايتهما، تصبح مصلحة الأفراد بحد ذاتها هي الغاية النهائية لترابطهم، فيترتب على ذلك أن

(41) المصدر نفسه، ص 71.

(42) Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 24-25.

تكون العضوية في الدولة شيئاً اختيارياً. ولكن علاقة الدولة بالفرد مختلفة عن هذا تماماً. فما دامت الدولة هي العقل الموضوعي، فإن الفرد نفسه، بوصفه أحد أعضائها، يتمتع بالوجود الموضوعي، والفردية الأصيلة، والحياة الأخلاقية. إن الوحدة الخالصة والبسيطة هي مضمون الفرد وهدفه الحقيقيان، ومصير الفرد هو العيش حياة كلية»[43]. يتحقق الفرد في الدولة لأنها تمهد السبيل أمام «الحياة العقلانية للحرية الواعية ذاتياً، ونظام العالم الأخلاقي»[44].

إن الدولة أكبر من أن تكون آلية لحفظ السلام، أو تعزيز مصالح الأمير، أو حماية الحقوق الطبيعية فحسب، وهي ليست أداة مصطنعة أو اتفاقاً عرفياً، إنما هي تنبع من منطق المجتمع المدني ذاته. فالازدياد اللامحدود في حاجات الفرد وتنوع الطرق التي يسلكها لتوفيرها «يكونان باعثين على عوامل ذات مصلحة عامة، وعندما يشغل المرء نفسه بها فإن عمله يؤمنها جميعاً في الوقت نفسه. إن هذه الحال خصبة أيضاً للوسائل التدبيرية والتنظيمات التي قد تعود بالفائدة على المجتمع ككلّ. وتستلزم هذه الأنشطة والتنظيمات الكلية ذات المنفعة العامة مراقبة السلطة العامة والعناية بها»[45]. فكلية الدولة هي ذروة التطور الأخلاقي الإنساني لأنها تمثل بالضبط نفياً حياتياً لفوضى تناحر المجتمع المدني. وإن عناصر الحداثة التي وُجدت من أجل قيام رابطة حرة وعقلانية يجب أن تتحرر من المصالح الخاصة، وأن تخضع لسلطة ناظمة تقف فوق تنافس المجتمع المدني وتناحره. إن الدولة «سلطة منفصلة ومستقلة ذاتياً» يكون فيها «الأفراد مجرد لحظات» في «مسيرة الله في

(43) Hegel, *The Philosophy of Right*, p. 156.

(44) المصدر نفسه، ص 164-174.

(45) المصدر نفسه، ص 147.

العالم»[46]. ومهمتها المتعالية هي تحقيق نظام للعدالة أسمى من ذاك الذي يتيحه التبادل الفردي:

«قد تصل مصالح المنتجين والمستهلكين المختلفة حدّ التصادم؛ وعلى الرغم من أن التوازن العادل بينها قد يحدث آلياً، يظل توافقها بحاجة إلى سيطرة تقف فوق كلٍّ منها، وتُدار بشكل واعٍ. وإن الحقّ في ممارسة سيطرة كهذه في حال معينة (على سبيل المثال، في تثبيت أسعار الأشياء الضرورية للحياة) يتوقف على حقيقة أن السلع ـ المعروضة للبيع العام وهي مطلوبة يومياً بشكل كلي بكل ما للكلمة من معنى ـ لا تُعرض للفرد بحدّ ذاته، إنما تُعرض بالأحرى للشاري الكلي، أي الجمهور العام، وهكذا فإن الدفاع عن حق الجمهور العام في درء الخداع، وإدارة فحص السلع، يعهد إلى سلطة عامة؛ وذلك لأنه شأن من الشؤون المشتركة»[47].

إن اللحظةَ الأخلاقية للدولة تتهيأ وتُعدّ في العائلة والمجتمع المدني، ولكن ثمة فجوة تفصل بين حاجات الأفراد غير المحدودة وحقوقهم الخاصة عن المصالح الكلية للمجتمع الأخلاقي الأوسع[48]. تنقذ الدولة النوع الإنساني من خلال تحويل التبعية في المجتمع المدني إلى اعتماد متبادل. وإن محافظتها على الكلية تحقق الممكن الأخلاقي لفردية المجتمع المدني، وتضمن الاستقلال الذاتي، وتصون الحرية. «وعلى النقيض من ميداني الحقوق الخاصة والرفاه الخاص (العائلة والمجتمع المدني) فإن الدولة هي من وجهة نظر معينة ضرورة خارجية وسلطتهما العليا؛ فطبيعتها تتشكل بحيث

(46) المصدر نفسه، ص 279.

(47) المصدر نفسه، ص 147.

(48) المصدر نفسه، ص 160-161.

إن قوانين المجتمع المدني ومصالحه تخضع لها وتعتمد عليها. ومن جهة أخرى، فإن الدولة هي، على كل حال، الغاية الكامنة فيهما، وتكمن قوتها في وحدة غايتها وهدفها الكليين مع مصلحة الأفراد الجزئية، وفي الحقيقة أن الأفراد عليهم واجبات تجاه الدولة بمقدار ما لهم من حقوق عليها»[49]. وإن الدولة تجعل الفردَ الأناني للمجتمع المدني مناسباً للحضارة.

«إن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية الملموسة. ولكن الحرية الملموسة تتمثل في هذا، وهي أن الفردية الشخصية ومصالحها الجزئية لا تنجز فقط نموَّها الكامل وتكتسب اعترافاً صريحاً بحقوقها (كما يحدث في ميدان العائلة والمجتمع المدني)، ولكنها، من جهة أولى، تتحول بمحض إرادتها إلى خدمة المصلحة الكلية، ومن جهة أخرى تعرف الكلي وتريده، بل إنها تعترف به بوصفه عقلها الحقيقي، فتنظر إليه غايةً وهدفاً، وتنشط في السعي إليه. والمحصلة هي أن الكلي لا يسود ولا يحقق اكتماله إلاّ رفقة المصالح الجزئية، ومن خلال تعاون المعرفة والإرادة الجزئيين؛ وإن الأفراد، بالمثل، لا يعيشون بصفتهم أشخاصاً خصوصيين يدورون حول غاياتهم وحدها، إنما هم في فعل إرادتهم لها نفسه يريدون الكلي في ضوء الكلي، ولا يهدف نشاطهم بشكل واع لغير الغاية الكلية»[50].

في العائلة يختفي العقل خلف الشعور والعاطفة؛ وفي المجتمع المدني يظهر باعتباره أداة للمصلحة الفردية الذاتية. ولكن في الدولة فقط يصبح العقل واعياً بذاته، ويفيد في التحرر الإنساني بأن يتيح لنا بناء أفعالنا طبقاً لفهمنا للصالح العام. كان هيغل واثقاً من أنه جعل

(49) المصدر نفسه، ص 161.

(50) المصدر نفسه، ص 160-161.

الأخلاق الكانطية فعلية لأنه جعلها اجتماعية؛ وبات الشخص الآن «يتمتع بحقوق وواجبات، وعليه واجبات بقدر ما له من حقوق»[51]. والدولة هي البيئة الأخلاقية اللازمة التي يجد فيها الفردُ حريته في ارتباط واعٍ بالآخرين. ولقد زودت الدولة هيغل بالسياق الاجتماعي الذي يمكّن أن يؤسس المعنى الكانطي الذاتي للواجب الخلقي، ويجعل الحياة الخلقية البشرية غاية حقيقية في ذاتها. «إن الخدمة التي تحتاج إليها الدولة هي أن يتخلى الأفراد عن أنانية غاياتهم الذاتية، وعن إشباعها وفق نزواتهم؛ وبهذه التضحية ذاتها يكتسبون الحقّ في إشباعها عبر الالتزام بوظائفهم العامة فقط. وفي هذه الحقيقة، وبقدر ما يتعلق الأمر بالشأن العام، إنما تكمن الصلة بين المصالح الكلية والجزئية التي تؤلف كلاً من مفهوم الدولة واستقرارها الداخلي»[52]. إن الواجب العام الواعي وحده هو الذي يتيح للمصلحة والأنانية الفرديتين إمكانية خدمة الكلية والحرية. فالدولة هي الميدان الأخلاقي الموضوعي والضروري المستقل عن الحاجات الذاتية كلها، وهي الميدان الحاوي الخيار الواعي الذي يتعالى على المصادفة البيولوجية للعائلة وعلى اعتبار المصلحة الذاتية من المجتمع المدني. إذ تتيح لها كليتها ضمان حرية الكيان الشخصي، والذاتية الأخلاقية، والحياة العائلية، والفعل الاجتماعي. إن الدولة تصون العائلة والمجتمع المدني وتتجاوزهما في الجماعية والكلية. والمجتمع المدني يصبح كلاً واحداً في الدولة.

إن مساهمات هيغل المهمة في نظريات المجتمع المدني أتاحت له تصور هذا المجتمع بصيغة مختلفة جذرياً عن سابقيه؛ وذلك

---

(51) المصدر نفسه، ص 109.

(52) المصدر نفسه، ص 191.

بسبب وجود نظام اقتصادي قائم على السوق، ويتكون من أشخاص مستقلين لهم مصالحهم التي تُعدّ متميزة عن الدولة. والناس «برجوازيون» في هذا المجتمع المدني لأنهم يعنون بمصالحهم الخاصة. ولكن حتى لو كان منطوق الدولة مختلفاً فإنها لا تستطيع أن توجد بمعزل عن المجتمع المدني. وروح العالم لدى هيغل تبلغ مستقرها في البيروقراطية البروسية الرجعية، ولكن كتاب فلسفة الحق المكتوب في العام 1821 كان سابقاً لعصره. فالانفجار الاقتصادي للقرن التاسع عشر كان من رحم المستقبل، لذلك لم يكن هيغل قادراً على القيام بنقد شامل للعلاقات الاجتماعية القائمة. ولكن كان يكفيه أن يفهم كيف أن السوق تشوه الإمكان الخلقي لحاجات الفرد. ويقع التوفيق بين هذه المصالح في بنية كلية تستطيع التخفيف من الأثر المدمر الذي تتسبب فيه عمليات السوق في المجتمع المدني. تكمن القوة الكبيرة لبصيرة هيغل في أن الأنانية والخصوصية لا تستطيعان تأسيس الحرية، لكن هذه البصيرة النافذة لم تستند بعد إلى تحليل رصين للإنتاج الصناعي. وقد وقعت مهمة تأسيس هذا النقد على عاتق كارل ماركس، وقد بلور نقده هذا عندما توصل إلى تفاهم مع نظرية هيغل عن المجتمع المدني والدولة.

سياسة الثورة الاجتماعية

إنّ نقدَ ماركس لنظرية هيغل عن المجتمع المدني والدولة هو الذي قاده إلى صياغة **البيان الشيوعي** في العام 1848. بدأ ماركس بالفكرة السائدة عن المجتمع المدني بوصفه كياناً يُنظم حول المصلحة الفردية، ولكنه سرعان ما واجه محدودية محاولة هيغل للتنظير للدولة بمعزل عن «نظام الحاجات». فحتى لو كانت الضرورة، والتنافس، وتقسيم العمل، والملكية، والطبقة، والفقر، وغير ذلك، هي التي تشكل المجتمع المدني، فإن هيغل لم يزج

الاقتصاد السياسي أبداً في تحليل إنتاج الحياة الاجتماعية. أدرك ماركس ضعفَ هيغل مبكراً، فأثمر نقده عن توجه مادي يدين بجزء كبير إلى جذوره في نظرته إلى الدولة حتى عندما بات يتأسس على العمليات المادية للمجتمع المدني.

لم يكن ماركس وحده في الساحة، فالمنظرون الاجتماعيون الأوروبيون كانوا قد بدأوا بإثارة «المسألة الاجتماعية» في ضوء إخفاق الثورة الفرنسية الواضح في القضاء على اللامساواة الاقتصادية. وتؤكد سعة تنوع المقتربات لهذه القضية جدّة المشكلة وأهميتها. إن الاشتراكيين، والشيوعيين، والديمقراطيين، والجمهوريين، والفوضويين المتجانسين الذين شكلوا اليسار قبل ماركس، اختلفوا على أشياء كثيرة، ولكنهم جميعاً كانوا يحاولون فهم مجموعة جديدة من المشكلات الاجتماعية والقوى الاقتصادية التي بدت عصية على الحلّ السياسي[53]. وماركس نفسه بلغ نضجه النظري في أربعينيات القرن التاسع عشر، وهي فترة شهدت تسارعاً في التصنيع، صراعاً سياسياً أوصله إلى الاقتناع برفض دولة هيغل بوصفها كلية زائفة، والانتقال إلى نقد مادي للشروط الاجتماعية[54]. وبينما توقف كتاب هيغل **فلسفة الحق** عند الدولة البروسية، فإن نقد ماركس لهيغل أوصله إلى نفي المجتمع المدني.

لقد قاده نشاطه المبكر، صحفياً ديمقراطياً راديكالياً، إلى

---

(53) هناك مناقشات عديدة لـ «المسألة الاجتماعية» في الاشتراكية الأوروبية في القرن التاسع عشر. انظر على سبيل المثال: George Lichtheim, *The Origins of Socialism* (New York: Praeger, [1969]), and Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (New York: New American Library, 1962).

(54) John Ehrenberg, *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy* (New York: Routledge, 1992), chaps. 1 and 2.

مواجهة المتاعب مع الرقابة البروسية، وقادته مواجهته الأولى مع الدولة إلى التشكيك في تطلّع هيغل إلى أن البيروقراطية المتجردة يمكنها التعبير عن الصالح العام. إن الرقابة التعسفية والضوابط الاقتصادية المحابية للأقوياء أصلاً جعلت من المستحيل صياغة مفهوم عن سلطة الدولة بمعزل عن المجتمع المدني. كان «الموقع» الاجتماعي يحلّ محلّ «الشخصية» و«العلم» في ألمانيا المقسمة والمتخلفة، وأصبحت البيروقراطية سلاحاً بيد «حزب ضد آخر» بدلاً من أن تعمل «باعتبارها قانوناً للدولة يحكم مواطنيها جميعهم»[55]. إن الجزء الأكبر من تطور كارل ماركس المبكر يحركه ارتيابه المتنامي في إمكانية قيام الدولة بالعمل الذي ألقاه هيغل على عاتقها.

وخلص ماركس إلى أن هيغل أخفق في فهم العلاقة «الحقيقية» بين الدولة والمجتمع المدني. «إن العائلة والمجتمع المدني مقدمتا الدولة، وهما عنصران فاعلان حقاً، ولكن الفلسفة التأملية [يقصد فلسفة هيغل] قلبت الأشياء»[56]. إن مثالية هيغل قادته إلى المبدأ الاندماجي للدولة، ولكن ماركس كان قد تعلم درساً مهماً من الرقابة البروسية، ووصل إلى نتيجة مفادها: «إن المطابقة بين مصلحة الدولة والهدف الخاص الجزئي، في البيروقراطية، يتأسس بطريقة تصير فيها مصلحة الدولة هدفاً خاصاً جزئياً بمقابل الأهداف الخاصة الأخرى»[57]. وتعرّض شبكة المصالح المادية الجزئية المجتمع المدني

---

(55) Karl Marx, «Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, Translators Richard Dixon [et al.], 50 vols. (New York: International Publishers, [1975 - 2004]), vol. 1, pp. 109, 120 and 131.

(56) Karl Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 3, p. 8.

(57) المصدر نفسه، مج 3، ص 48. التشديدات كلها لماركس.

لخطر جدي، وتهدد قدرته على القيام بدور «كلٍّ أخلاقي» للبشرية. ولا يمكن للدولة البيروقراطية أن تكون وسيلة المجتمع الأخلاقي الكلي الناجعة. فكان من شأن انتقال ماركس إلى التحليل المادي أن يغير إلى الأبد نظريات الدولة والمجتمع المدني.

شكلت مناسبة إعادة النظر هذه التي أقدم عليها ماركس خلافاً اندلع بين صفوف اليسار الألماني. كانت الثورة الفرنسية قد وسّعت الانعتاق القانوني إلى المناطق الألمانية التي تُدار بالقانون الفرنسي. وإن المكاسب التي حققها اليهود الألمان ألغيت بعد معركة واترلو، ولكن في بواكير الأربعينيات ارتفعت المطالبات بالمساواة في البلدات الكبيرة كلها في منطقة الراين. وفي أثناء هذه السجالات، حدد برونو باور، وهو أحد الهيغليين الشبان البارزين، بوضوح شديد، ما بدا أنه الموقف الأكثر جذرية في هذه المسألة: كان الاعتقاد الديني نفسه هو العقبة الأهم بوجه التقدم. إذ لا يمكن حلّ المشكلات التي واجهها اليهود الألمان بالمساواة السياسية. فالتحرر من كل دين يمكن أن يحمي الديمقراطية الألمانية من الرجعية الإقطاعية.

رأى ماركس أن باور رأى الأشجار ونسي الغابة، ولذلك لم يستطع أن يسبر غور «المسألة اليهودية» بما يكفي لحلها. فإبعاد الدين عن السياسة لن يمحو اللامساواة الاقتصادية والسياسية. إذ كان واضحاً لماركس وجوب توسيع دائرة نقد الدولة الألمانية؛ لأن المشكلة مع الدولة أعمق من تعسفها وسلطويتها. ثمة شيء خطأ عالق بالمقاربات كلها التي تنطلق من الدولة إلى المجتمع المدني. لقد كانت الحرية الدينية مهمة، ولكنها ليست كافية. «إن تقسيم الكائن الإنساني إلى «إنسان عام» و«إنسان خاص»، وإزاحة الدين من الدولة إلى المجتمع المدني، ليست مرحلة الانعتاق السياسي إنما هي مرحلة اكتماله، فهذا الانعتاق (التحرر) إذن لا يلغي التدين الحقيقي

للإنسان، ولا يكافح من أجل فعل ذلك»[58]. وعلى الرغم مما يبدو على نقد باور من جذرية، فإنه لم يمض في نقده بعيداً بما يكفي.

إن اكتشاف ماركس الحاسم حول أن المجتمع المدني ذاته كان بحاجة إلى دمقرطة عمّق من كشف هيغل لسلطة هذا المجتمع الشمولية. ففصل الشؤون الخاصة عن شؤون السياسة حرّر الدولة من المجتمع المدني، ولكنه في الوقت نفسه حرّر المجتمع المدني من الدولة. وإذا كانت الحياة العامة تدور بشكل مستقل عن الملكية الخاصة، والطبقة، والدين وما إلى ذلك، فمن الصحيح أن الملكية الخاصة، والطبقة، والدين يمكن أن تتطور أيضاً بشكل مستقل عن المؤثرات السياسية. إن سيطرة هذه المجالات على الكائنات البشرية لم تضعف بعد انفصالها الشكلي عن السياسة، بل على العكس، فإن إفراغ المجتمع المدني من المضمون السياسي المباشر قد عزز القوى المحركة في كلا الميدانين. «إن الدولة المسيحية الكاملة هي الدولة التي تعترف بنفسها دولةً، بغضّ النظر عن دين أعضائها. وإن تحرر الدولة من الدين لا يعني تحرر الإنسان الحقيقي من الدين»[59]. وفي الحقيقة، فإن فصل الكنيسة عن الدولة في أمريكا كان الشرط الضروري لحرية مواطنيها السياسية غير المسبوقة ولخضوعهم غير المسبوق للدين.

بقدر ما كانت الثورة الفرنسية قوية، فإنها لم تمس أسس المجتمع المدني البرجوازي. لقد شجعت «حقوقُ الإنسان» الناسَ على السعي إلى مصالحهم الخاصة بمعزل عن جميع أعضاء المجتمع

---

(58) Karl Marx, «On the Jewish Question,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 3, p. 155.

(59) المصدر نفسه، مج 3، ص 160.

المدني المتنافسين الآخرين وبالتعارض معهم. «فحقّ الإنسان بالحرية لم يتأسس على ارتباط الإنسان بالإنسان، إنما على فصل الإنسان عن الإنسان. إنه حقّ «الانفصال»، حقّ الفرد «المقيد»، المتقهقر إلى ذاته»[60]. وفي ضوء قوة المجتمع المدني، المتحرر حديثاً، وانسحابه باتجاه المصلحة الخاصة، فإن الثورة السياسية كانت تعني أن «الدولة يمكن أن تحرر نفسها من القيود من دون أن يكون الإنسان إنساناً حراً من هذه القيود»[61]. كانت المساواة أمام القانون، والنظام السياسي العلماني، وحقّ الطلاق، وغيرها من الحريات السياسية، إنجازات ضخمة. ولكن حدود الدولة الديمقراطية رسمياً إنما تبرز فقط أهمية دمقرطة المجتمع المدني الذي تستند إليه.

وفي حين نظّر هيغل للدولة بوصفها دولة متحررة من تناحرات المجتمع المدني، فإن مادية ماركس قادته إلى نقد الدولة باعتبارها جزءاً من نقد أعمّ للمجتمع المدني. وبقدر ما كان الانعتاق (التحرر) السياسي مهماً كأهمية التقدم، كان تأسيس نظام حكم على حماية حقوق الفرد شرطاً غير كاف للانعتاق. قال ماركس عن أفراد المجتمع المدني: «إن الرابط الوحيد الذي يجمعهم معاً هو الضرورة الطبيعية، والحاجة، والمصلحة الشخصية، وحفظ ملكيتهم وذواتهم الأنانية»[62]. وعلى الرغم من كل ما قيل وحدث، أقامت الثورة الفرنسية المجتمع المدني بوصفه أساس النظام الاجتماعي بأكمله، ووضع الأفراد المنكبين على مصالحهم الذاتية بصفتهم أساساً للمجتمع المدني. «إن الانعتاق السياسي هو في الوقت نفسه انعتاق المجتمع المدني من السياسة، وحتى من أي مظهر مضمون كلي. لقد

---

(60) المصدر نفسه، مج 3، ص 163.

(61) المصدر نفسه، مج 3، ص 152.

(62) المصدر نفسه، مج 3، ص 164.

انحلّ المجتمع الإقطاعي إلى عنصره الأساسي وهو الإنسان، ولكن الإنسان «الأناني» هو الذي شكل فعلاً أساس هذا المجتمع. وعليه كان هذا الإنسان، عضو المجتمع المدني، أساساً، وشرطاً مسبقاً للدولة السياسية. واعترفت به الدولة بهذه الصفة في حقوق الإنسان»[63] .

إن المجتمع المدني المتحرر وأد أمل هيغل في أن توفر الدولة مقولة أخلاقية كلية. فقصرُ الانعتاق على الحرية السياسية والمساواة القانونية لم يمض بعيداً بما فيه الكفاية. «ومن هنا فإن الإنسان لم يتحرر من الدين، إنما هو اكتسب حرية التدين. ولم يتحرر من أنانية العمل، إنما هو اكتسب حرية الانغماس في العمل»[64]. وضع هيغل إصبعه على الجرح، ولكن الدولة التي عوّل عليها كانت، ويا للمفارقة، أضعف من أن تنهض بأعباء المهمة المطروحة. إذ لا يمكن لحكم القانون والدولة الخلقية إزالة الفقر؛ لأن عمليات السوق في المجتمع المدني التي تتسبب في اللامساواة تقع خارج متناول العلاج السياسي المباشر. وعليه، استنتج ماركس أن دولة هيغل كانت دولة كليةً زائفةً. «فلا حقّ، إذاً، مما يسمى بحقوق الإنسان، يتجاوز الإنسان الأناني، يتجاوز الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع مدني، أعني ذلك الفرد المنسحب إلى ذاته، القابع في حدود مصالحه الخاصة، ونزواته الخاصة، ذلك الفرد المنفصل عن المجتمع»[65].

إن مقاربة ماركس ككل ستقوم على الاختلاف المهم الذي يفصل «الثورة الجذرية» التي ترمي إلى «انعتاق إنساني عام» عن

---

(63) المصدر نفسه، مج 3، ص 166.

(64) المصدر نفسه، مج 3، ص 167.

(65) المصدر نفسه، مج 3، ص 164.

«الثورة السياسية الجزئية، تلك الثورة التي تترك دعامات البيت قائمة في مكانها»[66]. وكانت مساهمته المحورية هي جعل المجتمع المدني نفسه هدفاً للنشاط الديمقراطي. إذ يقتضي التحرر نقداً شاملاً وتحويلاً لكل العلاقات القائمة. وبهذا كانت المساواة أمام القانون والثورة السياسية سبيلاً إلى ديمقراطية اجتماعية وتحويلاً للمجتمع المدني.

فما هي واسطة هذا «الانعتاق الإنساني الحقيقي»؟ إن التحولات الديمقراطية المبكرة جرت بقيادة ذلك الجزء من السكان الذي جعله موقعه المتقدم تجسيداً لعلاقات المجتمع المدني الاجتماعية. ولاحظ ماركس بهذا الصدد: «أنه ما من طبقة في المجتمع المدني يمكن أن تقوم بهذا الدور، من دون أن تثير في نفسها وفي الجماهير لحظة من الحماسة، لحظة تتآخى فيها وتندمج مع المجتمع بعامة، فيتصورها الناس أنها هي كل المجتمع المدني، ويعدّونها ويعترفون بها بوصفها ممثله العام، لحظة تكون فيها مطالب وحقوق هذه الطبقة هي بالفعل حقوق المجتمع نفسه ومطالبه؛ لحظة تصبح فيها فعلاً رأس المجتمع وقلبه ولا يمكن لطبقة معينة أن تعلن هيمنتها إلا باسم حقوق المجتمع العامة»[67]. كانت البرجوازية قادرة على قيادة الصراع ضد الإقطاعية لأن مطالبها بالحرية والحماية اكتسبت قوة عامة عبر النظام الاجتماعي بأسره. فدافعت عن مجتمع مدني برجوازي فتي ضد السلطة القديمة (Ancien régime)، ولكن ماركس أخذ يضع أسس المجتمع المدني ذاتها موضع التساؤل. إن الصراع من أجل «الانعتاق الإنساني» لا يمكن أن يقوده إلا ذلك القسم من السكان الذي وضعته

---

(66) Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law,» vol. 3, p. 184.

(67) المصدر نفسه.

شروطه في حال تعارض مع النظام القائم بأسره. فأين يجب أن ينظر المرء كي يجد أداة الانعتاق الألماني؟

«حين تشكل طبقة (Class) مقيدة ما بسلاسل جذرية، طبقة اجتماعية في المجتمع المدني ليست بطبقة المجتمع المدني، شريحة (Estate) هي انحلال لكل الشرائح، ميدان يتمتع بطابع كلي بفعل معاناته الكلية، ولا يدعي حقاً جزئياً، لا لأن خطأ جزئياً ارتكب ضده، بل بسبب ارتكاب خطأ عام ضده؛ فلا يعود قادراً على التماس عنوان تاريخي، إنما عنوان إنساني فقط؛ عنوان لا يكون في تضاد وحيد الجانب مع النتائج بل يكون في تضاد شامل مع مقدمات الدولة الألمانية؛ ميدان لا يستطيع أخيراً أن يعتق نفسه من دون أن يعتقها من ميادين المجتمع الأخرى كلها، ليعتق بذلك كل ميادين المجتمع الأخرى، الذي هو، بكلمة، خسارة كاملة للإنسان، ومن هنا لا يستطيع أن يربح نفسه إلا من خلال إعادة ربح الإنسا ن بشكل عام. إن هذا الانحلال التام للمجتمع باعتباره طبقة معينة هو البروليتاريا»[68].

يأمل هيغل من الدولة أن تدمج المجتمع المدني من الخارج. أما ماركس فقد نظر إلى العمليات المكوّنة للمجتمع المدني نفسه فوجد فيه الطبقة الكلية. إن الطبقة المحرِّرة في التاريخ هي البروليتاريا عديمة الملكية، فهي النفي الحي للمجتمع المدني، على الرغم من أن عملها هو الأساس الذي يستند إليه النظام الاجتماعي بأسره. مثلما يدل ظهورها باعتبارها أداة للانعتاق على أن دمقرطة المجتمع المدني البرجوازي يدل أيضاً على إلغائها له». «إن البروليتاريا، بإعلانها انحلال النظام العالمي القائم لحد الآن، إنما هي تكشف سرّ

---

(68) المصدر نفسه، مج 3، ص 186.

وجودها، لأنها تمثل حقاً انحلال النظام العالمي. وبمطالبتها بنفي الملكية الخاصة، فإن البروليتاريا ترفع إلى منزلة مبدأ للمجتمع ما اعتبره المجتمع مبدأ لحياة البروليتاريا، الذي هو من دون تعاونها، مندمج فيها باعتبارها نتيجة سلبية للمجتمع»[69]. إن الثورة البروليتارية نفي للمجتمع المدني وتحرير للإنسانية، حتى لو لم يكن واضحاً بعد معنى ذلك.

كان ماركس، في فهمه للقوة المحركة، مختلفاً عن غيره من معاصريه في اليسار الأوروبي. فلم تعد البروليتاريا القسم الأوسع، والأفقر، والأكثر كدحاً من بين السكان. إن الافتقار إلى الملكية يجعل البروليتاريا القوة المحركة المدمرة التي من دونها لا تقوم للمجتمع المدني قائمة. ولسوف يعرّف ماركس البروليتاريا لاحقاً بشكل أدقّ بوصفها الطبقة التي تبيع قوة عملها، ولكن الآن تكمن كليتها في نفي المجتمع المدني: «إن انعتاق العمال يتضمن انعتاق البشر الكلي، وهو يحوي ذلك لأن مجمل عبودية البشر قائمة في علاقة العامل بالإنتاج، وإن علاقات العبودية كلها ليست غير تحويرات ونتائج لهذه العلاقة»[70]. ويمكن فهم كل علاقة اجتماعية بناءً على وضع البروليتاريا في المجتمع المدني؛ أي بالقياس إلى الأساس «الواقعي» للتاريخ[71].

وحين فرغ ماركس وإنجلز من كتابة **البيان الشيوعي** في العام 1848، كان ماركس قد تجاوز النظريات المبكرة. وصار نقده لدولة

(69) المصدر نفسه.

(70) Karl Marx, «Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 3, p. 280.

(71) Karl Marx and Frederick Engels, «The German Ideology,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 5, p. 50.

هيغل نقداً للمجتمع المدني البرجوازي. لقد أخلى الانعتاق «السياسي الصرف» مكانه إلى الثورة الاجتماعية. وهذا هو ما كان يعنيه من «أطروحته العاشرة عن فويرباخ» عندما أشار إلى أن وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع المدني، أما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع الإنساني، أو الإنسانية المتحدة»[(72)]. وبقدر ما كانت الثورة الفرنسية جبارة وشاملة، فإن تدميرها للإقطاعية كان بشير ثورة اجتماعية جذرية بعيدة المدى تحوّل المجتمع المدني و الدولة. «إن شرط انعتاق الطبقة العاملة هو إلغاء الطبقات كلها، مثلما كان شرط انبثاق الطبقة الثالثة في النظام البرجوازي هو إلغاء الطبقات والمراتب كلها. وسوف تقوم الطبقة العاملة في أثناء تطورها باستبدال المجتمع المدني باتحاد يلغي الطبقات وتناحراتها، ولن تكون هناك سلطة سياسية مزعومة، ما دامت السلطة السياسية هي بالضبط الاعتراف الرسمي بالتناحر في المجتمع المدني»[(73)].

إن توجه ماركس نحو دراسة الشروط الاجتماعية العينية شدّه إلى الاقتصاد السياسي منذ انتقاداته المبكرة لهيغل. وكلما ازدادت قناعته بأنه لا يمكن فهم الدولة بمعزل عن التنظيم المادي للمجتمع المدني، كان من المهم له فهم التوسطات القائمة بينهما. ولقد ربط ماركس شكوكه في هيغل بظهور رأس المال. «إن العمل الأول الذي دشنتُه لتبديد الشكوك التي داهمتني بعنف كان إعادة فحص نقدي لفلسفة الحق الهيغلية. . . لقد قادتني أبحاثي إلى نتجية مفادها أنه لا العلاقات القانونية، ولا الأشكال السياسية، يمكن فهمها، سواء أكان

---

(72) Karl Marx, «Theses on Feuerbach,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 5, p. 8.

(73) Karl Marx, «The Poverty of Philosophy,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 6, p. 212.

ذلك في ذاتها أم على أساس ما يُعرف بالتطور العام للعقل البشري، إنما هي تنشأ، على العكس، في الشروط المادية للحياة، أي ذلك الكل الذي يدرجها فيه هيغل، متبعاً مثال المفكرين الإنجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر، ضمن مصطلح «المجتمع المدني»؛ فتشريح المجتمع المدني يجب أن يُلتمس، على أي حال، في الاقتصاد السياسي»[74]. لذا توجب عليه أن يردف نقده النظري المبكر لهيغل باستقصاء عيني ملموس.

إنّ كتاب **رأس المال** هو تحليل ماركس الدقيق للعلاقات الاجتماعية في المجتمع المدني البرجوازي. يبدأ الكتاب بتعيين نقطة انطلاق الرأسمالية و«لحظتها المهيمنة» الكامنة في عملية الإنتاج. كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي يرى الإنتاج، والاستهلاك، والتوزيع، والتبادل بوصفها عملياتٍ منفصلةً، ولكن ماركس كان مقتنعاً بأن أيَّ نظام اجتماعي لا يمكن أن يُفهم إلا بوصفه «نمط إنتاج». ذلك أن الفوضى التي تخلقها السوق تُظهر أن المجتمع المدني يشكل بفعل أنواع من العمليات الاقتصادية غير المترابطة. أما ماركس فكان يرى ببصيرته أن العلاقات الاجتماعية كلها كانت تؤلف لحظات إنتاج، مهما بدت مستقلة[75]. «ولكن، في المجتمع البرجوازي يكون الشكل السلعي لمنتوج العمل - أو شكل قيمة السلعة - هو نواة الاقتصاد»[76]. يقف الشكل السلعي في مركز الرأسمالية بوصفها نظاماً

---

(74) Karl Marx, «A Contribution to the Critique of Political Economy,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 29, p. 262.

(75) Karl Marx, «Economic Manuscripts of 1857-58 (First Version of Capital),» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 28, pp. 26-36 and vol. 29, pp. 29-31.

(76) Karl Marx, «Capital,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 35, p. 8.

إنتاجياً، ومن هذه البداية ينطلق كتاب رأس المال. «إن ثروة تلك المجتمعات، التي يسود فيها شكل الإنتاج الرأسمالي، تتجلى بوصفها «تراكماً ضخماً للسلع»؛ وتكون السلعة المفردة هي وحدة الأشياء. وبحثنا يجب أن يبدأ بتحليل السلعة»[77].

إذا كانت السلع هي «نوى» المجتمع المدني، فإنها أكثر من مجرد مواد تجارية بسيطة. إنها من نتاج بشر يعيشون في ظروف تاريخية معينة، وتجسد مجموعة محددة من العلاقات الاجتماعية. وإن تحليل السلعة هو تعرية للعلاقات الاجتماعية المتخثرة فيها، ومناقشة ماركس الذائعة الصيت لـ «صنمية [فتيشية fetishism] السلع» أماط اللثام عن طبيعتها الاجتماعية. وكشف كتاب **رأس المال** عن أن تبادل سلع معينة هو في الواقع تبادل علاقات اجتماعية. وإن السوق تعمل على تعمية هذه العلاقات، وشرع ماركس في الكشف عما يخفيه الفصل بين الدولة والمجتمع المدني:

«ما دام المنتجون لا يدخلون في صلة اجتماعية بعضهم مع بعض إلا عندما يتبادلون منتجاتهم، فإن الطبيعة الاجتماعية المحدّدة لعمل كل منتج لا تكشف عن نفسها إلاّ في فعل التبادل. وبكلمات أُخر، إن عمل الفرد لا يؤكد نفسه بوصفه جزءاً من عمل المجتمع إلاّ بواسطة العلاقات التي يقيمها فعل التبادل بين المنتجات بشكل مباشر، أو يقيمها بشكل غير مباشر، ومن خلال المنتجات نفسها، بين المنتجين. وفي الأخير، فإن العلاقات التي تربط عمل فرد بعمل الباقين لا تظهر باعتبارها علاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد يعملون، بل تظهر بما هي عليه فعلاً؛ أي علاقات مادية بين الأشخاص، وعلاقات اجتماعية بين الأشياء»[78].

---

(77) المصدر نفسه، مج 35، ص 45.

(78) المصدر نفسه، مج 35، ص 83-84.

إذا كانت السلع تجسد العلاقات الاجتماعية، فإن السوق تخلق العلاقات الطبقية وينظمها، طبقاً لمنطق العمل المأجور، وإنتاج السلع وتبادلها، ومبدأ الربح الأقصى وتراكم رأس المال. كان فيرغسون، وسميث، وهيغل، قد أحسوا بالجبروت الذي تتميز به السوق، ولكن ماركس برهن كيف أن السوق تقود بشكل مستمر نحو مضاعفة لا تتوقف عند حدّ للحاجات الإنسانية التي كان هيغل قد حددها بأنها كعب أخيل المجتمع المدني. وإن البساطة الظاهرة للسوق تخفي قوته الشمولية غير المسبوقة. ويتغلغل الشكل السلعي في كل أركان المجتمع المدني وزواياه:

إن هذا الميدان الذي نهجره، والذي تجري بين جنباته عملية بيع قوة العمل وشرائها، هو في الواقع جنة عدن حقوق الإنسان الفطرية. فها هنا تسود الحرية، والمساواة، والملكية، وبنثام[*]، وهناك الحرية، لأن كلاً من شاري السلعة وبائعها، ولنفترض أن هذه هي قوة العمل، لا يتقيدان بغير إرادتهما الحرة. فهما يتعاقدان بوصفهما حرّين، وما الاتفاق الذي يتوصلان إليه سوى تعبير قانوني عن إرادتهما المشتركة. وهناك المساواة، لأن كل واحد منهما يقيم علاقة بالجميع كعلاقته بمالك بسيط للسلع، وذلك لتبادل السلع المتكافئة. وهناك الملكية، لأن كل واحد منهم يتصرف في ما يملكه فقط. وهناك بنثام لأن كل واحد لا يكترث إلا لنفسه. وإن القوة الوحيدة التي تجمعهم وتدفعهم لعقد العلاقة بينهم، ليست غير الأنانية، والمكسب، والمصلحة الخاصة. ويهتم كل واحد منهم بنفسه، ولا يعبأ بما يجري للآخرين، ولأنهم ينحون هذا المنحى فقط، فإنهم جميعاً يعملون طبقاً لانسجام الأشياء القائم قبلاً، أو

(*) يقصد المنفعة الفردية باعتباره مبدأ لدى بنثام.

تراهم، برعاية إرادة علوية عنيفة، يعملون معاً من أجل فائدتهم المتبادلة ولغرض الخير العام ومصلحة الكل»[79].

أثبت نقد ماركس المبكر لهيغل أن المجتمع المدني هو الذي يشكّل الدولة وليس العكس. وإن التحول الاجتماعي وإلغاء المجتمع المدني هما السبيل إلى «الانعتاق الإنساني»، ولكن لم يكن واضحاً كيف يتسنى للبروليتاريا إنجاز مهتمها هذه. فإذا كانت عمليات المجتمع المدني المادية هي المهيمنة، وكانت الدولة مجرد ظاهرة ثانوية؛ فهل ثمة دور للسياسة في الانعتاق «الواقعي والعملي»؟

لقد أتاح الفصل الرسمي بين الدولة والمجتمع المدني فرصة تطور الأسواق تطوراً متسارعاً اقترن بدمقرطة النظام السياسي. وأدرك ماركس أنه بقدر ما كان هذا التمييز بين الاثنين مهماً فقد كان ظاهرياً أكثر منه واقعياً. فرأس المال يُدار سياسياً واقتصادياً على حدٍّ سواء، وتفسير كتاب **رأس المال** لمصادرة الأراضي بـ «التسييج القسري» وقوانين المصانع، والاستيطان، وما إلى ذلك قليلاً ما خامره شك في أن نشاط الدولة كان شرطاً ضرورياً لتوسع المجتمع المدني. قد تكون الدولة جماعة وهمية، ولكن ماركس قدّر في بواكير عمله أهمية السياسة: «إن كلّ طبقة تهدف إلى الهيمنة، حتى عندما تكون هيمنتها، كما في حال البروليتاريا، مفضية إلى إلغاء الشكل القديم للمجتمع بتمامه ولكل الهيمنة بشكل عام. أقول إن هذه الطبقة يجب أولاً أن تنتزع السلطة السياسية لتمثل مصلحتها بوصفها المصلحة العامة، وهذه هي اللحظة الأولى التي تُضطر إلى القيام بها»[80]. ولم يكن هذا التركيز مقصوراً على نظرية الثورة. إنّ كل جهد لدمقرطة

---

(79) المصدر نفسه، مج 35، ص 186.

(80) Marx and Engels, «The German Ideology,» vol. 5, pp. 46-47.

المجتمع المدني بدءاً من فرض الإشراف الديمقراطي على عمليات السوق فيه، إلى إلغاء هذه العمليات أو تقليصها بشدة، سوف يحتاج إلى استعمال سلطة الدولة. لكن الدولة ذاتها كان يجب أن تشيع فيها الديمقراطية؛ لأن بنية السلطة السياسية تعبر عن طريقة تنظيم المجتمع المدني.

وعلى الرغم من الفصل الرسمي للدولة عن المجتمع المدني، ونقد ماركس المادي لهيغل، فإن الصراع لإلغاء المجتمع المدني سوف يتخذ بالضرورة شكلاً سياسياً. «ما دامت الدولة هي الشكل الذي يؤكد أفراد الطبقة السائدة من خلاله مصالحهم المشتركة، ويتجسد فيه المجتمعُ المدني لحقبة معينة ككل، فيترتب على ذلك أن المؤسسات العامة كلها تنشأ بفضل الدولة وتكتسب بذلك شكلاً سياسياً»[81]. تسبغ الماركسية على النشاط السياسي موقعاً مميزاً في السعي لدمقرطة المجتمع المدني، وهو توجه تشترك فيه مع أغلب اليسار. إن المسارات التاريخية المختلفة التي سلكتها الليبرالية والاشتراكية تفسر سبب تباين تصورهما العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني بهذه الطرق، وهذا خلاف يكمن وراء الجزء الأعظم من النظرية والممارسة المعاصرين.

إن الثورات السياسية التي صاحبت الانتقال إلى الرأسمالية اندلعت عموماً بعد أن تطورت أشكالٌ مكتملة تقريباً للمجتمع المدني البرجوازي، بشكل بطيء، ضمن بنى الإقطاعية. فالعمل المأجور، والإنتاج لأجل التبادل، وتراكم رأس المال، حلّت محلّ ملكية وإنتاج القرون الوسطى المكرسين لقيم الاستعمال، وذلك قبل الأزمات السياسية النهائية للإقطاعية. وهذا هو السبب في أن المهمة

---

(81) المصدر نفسه، مج 5، ص 90.

الأساسية للثورات البرجوازية تمثلت في كسر السيادة السياسية للأرستقراطية. فما دامت البنى الأساسية لعلاقات السوق في مكانها المناسب إلى حد كبير قبل أن تنتقل السلطة السياسية إلى البرجوازية نفسها، فإن ثورتها السياسية «المفتوحة» لم تفعل غير تكييف البنية السياسية لمجتمع مدني كان قد حقق تحوله إلى حد كبير.

أما الانتقال إلى الاشتراكية فيختلف بوضوح عما سبقه من انتقالات، لأن أسس النظام الاشتراكي غائبة عن المجتمع البرجوازي، ولا يمكن أن تولّد ضمن حدود الملكية الخاصة. وكان ماركس يرى دوماً أن العلاقات الاجتماعية لمجتمع لاطبقي لا تنمو، ولا يمكن أن تنمو تلقائياً ضمن العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، إنما تتطور باعتبارها جزءاً من عملية دمقرطة المجتمع المدني نفسه. وكان استخدام سلطة الدولة أمراً أساسياً لنظريته في الثورة؛ لأنه رآها شرطاً لا مناص منه لتحول المجتمع المدني الذي ينطلق قبل أن تكون الشروط الاجتماعية والمادية، التي تعمل على إتمام هذا التحول، قد بلغت مستواها الضروري. كان هيغل قد وضع المحرك الفاعل، «البيت الحقيقي»، اللحظة الإيجابية للتطور التاريخي في الدولة. ووضع ماركس المحرك الفاعل، «البيت الحقيقي»، اللحظة الإيجابية للتطور البرجوازي في المجتمع المدني. ولهذا السبب انتهى إلى أن الاستيلاء على سلطة الدولة واستخدامها شرط مسبق للثورة الاجتماعية. وإن انتصارها الواضح هو بداية الثورة البروليتارية:

«إن الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة هي رفع البروليتاريا إلى موقع الطبقة السائدة لتحقيق الانتصار في معركة الديمقراطية».

سوف تستخدم الطبقة العاملة سيادتها السياسية لتنزع تدريجياً كل رأسمال البرجوازية، ولمركزة وسائل الإنتاج كلها بيد الدولة، أي بيد البروليتاريا المنظمة باعتبارها طبقة سائدة؛ ولزيادة إجمالي القوى الإنتاجية بأسرع ما يمكن.

وهذا بالطبع لا يمكن أن يتحقق بدايةً إلاّ عن طريق اختراقات استبدادية لحقوق الملكية، ولشروط الإنتاج البرجوازي، أي بموجب وسائل غير كافية وغير مبررة من الوجهة الاقتصادية، ولكنها في أثناء تطورها، تتجاوز نفسها، وتفرض ضرورة اختراقات أخرى للنظام الاجتماعي القديم، بحيث لا يمكن تفاديها باعتبارها وسيلة لتثوير نمط الإنتاج بشكل تام[82].

كانت النظريات البرجوازية عن الثورة والديمقراطية قد طورت نظريات يمينية عن الحكومة الضعيفة، والارتياب في السياسة، كما طورت قناعة مفادها أن عمليات السوق هي الضامن الأكيد للديمقراطية، والحرية، والمساواة في المجتمع المدني. غير أن ماركس كشف عن المجتمع المدني بوصفه ميداناً قسرياً، واحتفظ بدور مركزي لجهاز سياسي قوي في قيادة الهجوم على العلاقات الاجتماعية السائدة فيه. وللتقليل من أثر الشكل السلعي يستلزم فعل الدولة في مجالات كالبنوك، والعمل، والزراعة، والاتصالات، والنقل، والتعليم. وتعبر سلسلة تدخلات الدولة في المجتمع المدني عن الأهداف السياسية المباشرة لحركة العمال، وتقيم الشروط الدنيا لتطوير هذا المجتمع قُدماً[83]. وهكذا ستحدث أكبر عملية إلغاء «لعلاقات الإنتاج البرجوازية، إلغاء لا يحدث إلاّ بالثورة»[84]. قد يكون التحول الاجتماعي هو «النتاج النهائي» لثورة العمال، ولكن «الهدف المباشر» هو الاستيلاء على سلطة الدولة واستخدامها. «إن الثورة بشكل عام - أي الإطاحة بالسلطة القائمة و تفكيك العلاقات

---

(82) Karl Marx and Frederick Engels, «The Communist Manifesto,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 6, p. 504.

(83) المصدر نفسه، ص 505.

(84) المصدر نفسه، مج 6، ص 514.

القديمة ـ هي فعل سياسي. ولكن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق من دون ثورة. إذ هي تحتاج إلى هذا الفعل السياسي بقدر ما تحتاج إلى التقويض و التفكيك. ولكن، حيثما ينطلق نشاطها الناظِم، وحيث يبرز هدفها المناسب، وروحها، حينئذ تنضو الاشتراكية عنها العباءة السياسية»[85]. ويكشف الربط بين سياسة الثورة الاجتماعية وتحول المجتمع المدني عن العناصر الأساسية المتناقضة في مشروع ماركس:

«عندما تتلاشى التمايزات الطبقية في مجرى التطور، ويوضع الإنتاج بأسره بأيدي اتحاد واسع من الأمة كلها، تفقد السلطة العامة طبيعتها السياسية. إن السلطة السياسية، كما تدعى بحق، هي مجرد سلطة تنظِّمها طبقة واحدة لقمع طبقة أخرى. فإذا ما اضطرت البروليتاريا خلال صراعها مع البرجوازيين بفعل الظروف، إلى تنظيم نفسها باعتبارها طبقة، وإذا ما جعلت نفسها بالوسائل الثورية، الطبقةَ السائدةَ، جارفةً قسراً شروطَ الإنتاج القديمة، فإنها ستكون قد جرفت، رفقةَ هذه الشروط، شروطَ وجود التناحرات الطبقية، وجرفت الطبقات عموماً، وبذلك سوف تلغي سيادتها هي ذاتها بصفتها طبقة».

«وبدلاً من المجتمع البرجوازي القديم، بطبقاته وتناحراته، سيكون لدينا اتحاد يكون فيه أي تطور حر للفرد شرطاً للتطور الحر للمجموع»[86].

---

(85) Karl Marx, «Critical Marginal Notes on the Article the King of Prussian and Social Reform. By a Prussian,» in: *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 3, p. 206.

(86) Marx and Engels, «The Communist Manifesto,» vol. 6, pp. 505-506.

لقد ثبت أن كلمة «عندما» الواردة في مفتتح هذا القول لماركس صعبة جداً. لقد كان ماركس يدرك أن مشروعه صعب. فاستخدام الدولة أداةً للتخفيف من الضرر الذي تسببت فيه السوق قد يبقي الأمور معلقةً على المدى القصير، ولكنّ هناك تناقضاً عميقاً يكمن في صميم نظرته القائلة إنه يمكن دمقرطة المجتمع المدني باستخدام سلطة الدولة ضد السوق. لقد ظلت كيفية تحقيق هذا الأمر ملتبسةً لفترة طويلة، وتاريخ الشيوعية في القرن العشرين لا يزودنا بدليل إيجابي. فإذا كانت الدولة «تزول» مع تحول المجتمع المدني، كما يذهب إلى ذلك إنجلز في زعمه المعروف، فكيف يمكن أن يحدث هذا في غياب المصالح الفردية والحقوق التي تحمي الناس؟ إن استخدام مقولة المجتمع المدني أداة تحليلية في دراسة الرأسمالية شيء وتغييره شيء آخر. فالماركسية نظرية عن الشيوعية بقدر ما هي نقد للرأسمالية، فكان من الصعب تقديم صياغة مفهوم للعلاقة بين الدولة والمجتمع، لأنه ليس من السهل على الإطلاق تبيّن مستقبل يتخيله المرء مختلفاً عن الحاضر اختلافاً مثيراً. كانت رؤية ماركس للشيوعية محدودة لأنه لم يحدد مطلقاً معنى «الانعتاق الإنساني». من الواضح أن اتحاد المنتجين المتشاركين الأحرار يتعارض مع اغتراب المجتمع المدني، وإحباطه، وضرورته. ولكن الانعتاق «السياسي الصرف» أتاح التعبير عن مصالح المجتمع المدني المتعددة، وبدا أن الثورة الاجتماعية تفترض ضمناً أن هذه المصالح لم تعد تقود الفعل الفردي أو البنية الاجتماعية. صحيح أن هذه القضية ليست مشكلة ساحقة بالنسبة للماركسية بوصفها نقداً للرأسمالية، ولكنها، تظل حاسمة بالنسبة لمشروع بالغ الطموح، يرمي إلى وضع نظرية متماسكة عن الدولة البروليتارية أو المجتمع ما بعد البرجوازي ناهيك عن تنظيمهما.

خلف عصر التنوير ربيبين متقاتلين، الماركسية والليبرالية، وقد تقاسمتا التمييز النظري الحداثي بين الدولة والمجتمع المدني، بينما احتفظتا بمعنى مغاير عن ترابطهما. وافق ماركس على رغبة هيغل في التغلب على التمييز، وابتعد عن المزاعم الليبرالية بأن التمييز الحاد بين الميدانين شرطٌ للحرية. كما أنه أوصل أحد فروع النظرية الحديثة إلى نهاية موقتة. فإذا كان المجتمع المدني يتشكل عبر العمليات الاقتصادية والأسواق، فإنه لن يبقى في الوجود بعد الثورة الاشتراكية، إن وضع مفهوم عن الدولة التي سوف تخفف آثار الرأسمالية واحترام المجتمع المدني باعتباره نظام حاجات، هو شيء، ولكنه شيء آخر تماماً إذا كان إلغاء اللامساواة، والبؤس، والضرورة يستلزم الثورة الاجتماعية، فذلك يحتم على الدولة البروليتارية الجبارة أن تمس مباشرة المجتمع المدني الذي لن يعود مُقيَّداً لهذه الدولة فعلياً. وفي النهاية، فإن إلغاء المجتمع المدني ينطوي على أكثر من مجرد إلغاء السوق التي تكمن في صلبه. ومدلولات هذا المأزق الضمنية تقع في صميم السياسة المعاصرة برمَّتها، وليس سياسة اليسار فقط. فإذا كان «الانعتاق السياسي» ليس مطروحاً، فإنه يمكن التنظير للمجتمع المدني بوصفه ميداناً وسيطاً للتنظيم والتشارك اللذين كان هدفهما تلطيف سلطة الدولة حتى عندما لا تمس السوق ولم تعالج اللامساواة. وإلى هذا الفرع الثاني من الفكر الحديث نعطف الآن.

الفصل السادس

المجتمع المدني والتنظيمات الوسيطة

حينما بدأ منظّرو المجتمع المدني، في حقبة ما قبل الحداثة يدرسون الشؤونَ الاقتصادية فإنهم عاملوها، دائماً تقريباً، باعتبارها تهديدات للمجتمع المدني. إذ كانت التجارة الخارجية والإنتاج، من وجهة نظرهم، أشياء مدمرة للأواصر التي تشدّ مفاصل الحياة الاجتماعية. ولم يكن من الممكن تمييز المقولات الاجتماعية والاقتصادية عن المقولات السياسية والدينية، إلاّ حين بدأت الأسواق بتنظيم المجتمع المدني. ومثلما رأينا سابقاً، فإن أول اتجاه للفكر الحديث المعنيّ بالمجتمع المدني صوّره بوصفه ميدان الضرورة الذي نظمته السوق. بلغت هذه النظرة أوجها مع كارل ماركس، وظلت مستمرة في توجيه النقد اليساري للرأسمالية. استقى ماركس فهمه للمجتمع المدني من تحليل هيغل لـ «نظام الحاجات»، إذ كان هيغل قد رفدَ الميدان العام بمفهوم للسلطة أشدّ قوةً مما كان عليه مفهوم «الانطواء على الذات» لدى كانط. وعلى الرغممن أن هيغل وماركس فهما المجتمع المدني بمعناه الواسع، فقد اتفقا على أن الطبقة، والإنتاج، والمصلحة، والمنافسة، إنما تكمن في صلب هذا المجتمع. وقد أولى الاثنان اهتماماً كبيراً

بالعمليات التي يكوّن بها هذا المجتمعُ الثروةَ ويوزّعها.

غير أن الاقتصاد لا يؤدي دوراً مهماً، على نحو خاص، في الاتجاه الثاني من الفكر الحديث. فهذا الفكر ـ المتجذر في النقد الإرستقراطي للاستبداد الملكي المطلق ـ يصف المجتمع المدني باعتباره ميداناً وسيطاً من الروابط والأنشطة الطوعية التي تقف بين الفرد والدولة. إن هذه النظرة التي تحتل مركز جلّ النظرية المعاصرة، تقترن اقتراناً وثيقاً بعمل ألكسيس دو توكفيل، ولكن بالوسع رؤية جذورها في مخاوف البارون دو مونتسكيو من الأنظمة الملَكية المركزية الحداثية، وفي تفضيل جان جاك روسو جمهورية صغيرة تقوم على الوئام، وفي هجوم إدموند بورك على الثورة الفرنسية. اجتمعت كلّ هذه الجذور معاً في المتن الفكري البالغ التأثير الذي خلفه توكفيل، كما أن قوة فكره المناهض للدولة، وإهماله العمليات المادية في المجتمع المدني، يفسر لنا سبب شعبية عمله المعاصرة.

الجمهورية الإرستقراطية

ينتمي مونتسكيو، المولود في العام 1689، إلى الجيل الأول من مفكري عصر التنوير. كانت كتابات توماس هوبز، وإسحاق نيوتن، وجون لوك طرية ومثيرة للجدال، ووفرت الثورة الإنجليزية المجيدة بديلاً معتدلاً من استبداد الملك ستيوارت في إنجلترا. كان مونتسكيو، مثل العديد من معاصريه، معجباً بإنجلترا، إذ بدا أن نظامها الاجتماعي المتسامح والمرن قد أنهى قرناً صاخباً من دون السقوط في مهاوي أيٍّ من تطرف الاستبداد أو تطرف الفوضى. كانت إنجلترا، على ما يبدو، قد هيأت أسباب إقامة حكومة متوازنة لتحقق بذلك الأمل المعقود منذ عصر أرسطو. وكان تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات (Estates) الملك، والنبلاء، والعامة، قد وجد تعبيره

في مؤسسات العرش، ومجلس اللوردات، ومجلس العموم. وبدا أن الحلم القديم بنظام يوازن بين الملَكية، والإرستقراطية، والديمقراطية، قد تجسّد بضمّ مبادئ الواحد، والقلّة، والكثرة في دستور سعيد وحكيم. كانت الدولة والمجتمع واحداً؛ والنشاط الاقتصادي والسلطة السياسية يحددان بعضهما بعضاً، على نحو متبادل، في اتفاق غير رسمي يعمل من أجل منفعة الجميع. ففقدت الإرستقراطية دورها المهيمن، ولكنها لم تتعرض للتدمير، وأمكن لأملاكها الموروثة أن تواصل عملها باعتبارها حاجزاً بين مركزية التاج والعامة المنفلتين.

تشكّلَ تفكير مونتسكيو في حقبة هيمن عليها الصراع الطويل بين الملوك الفرنسيين العدائيين والإرستقراطية التي تسعى إلى حماية امتيازاتها القديمة. فالتاج الفرنسي - الميال إلى مساواة المراتب، والأقوى من نظيره الإنجليزي - غالباً ما دعم البرجوازيين ومن هم في جانبهم من الشعب بكبح اللوردات، ووضع المؤسسات الإرستقراطية تحت ضغط شديد. فقد مال التاج الفرنسي إلى معاداة الامتيازات المحلية. ولما كانت سلطة الإرستقراطية تستند إلى العرف، فإن الملوك غالباً ما بنوا تحالفات موقتة مع برجوازية صاعدة كانت تكسب من توحيد علاقات السوق. كان هذا التطور يجري أمام ناظري مونتسكيو، وكانت رغبته في حماية برلمانات النبلاء، وبلاطاتهم، وأملاكهم، وغيرها من التنظيمات، هي التي تقف وراء مساهمته المهمة في الاتجاه الثاني من الفكر الحديث.

لقد برّرت الإرستقراطية، على الدوام، احتكارها الأرض بالقول إنه ما دامت سلطتها ومِلْكيتها مستقلتين عن كلٍّ من إرادة الملك وانفعالات الرعاع (Crowd)، فإنها الطبقة الوحيدة القادرة على التوسط بينهما. وكانت تنزع إلى التأثير في الملك بتحذيره من مخاطر

حكم الغوغاء، والتأثير في الشعب بالتحذير من خطر استبداد الملك. لم يكن مونتسكيو مهتماً بالقانون الطبيعي أو العقد الاجتماعي، وقد بنى محاجته على مفهوم الفضيلة السياسية التي يمكن أن توازن الطبقات الموجودة في المملكة. لقد فتنتْه إنجلترا طيلة حياته، وكتابه **روح الشرائع** (*The Spirit of the Laws*) تكلّم نيابة عن جيل كامل من المفكرين الإرستقراطيين الذين سعوا إلى تطبيق الدروس البريطانية على الظروف الأوروبية، من دون الاعتماد على مزاعم قبْلية عن الحقوق الطبيعية التي لم يكن بالوسع إثبات وجودها. إن مساهمة مونتسكيو المهمة في النظريات الحديثة عن المجتمع المدني تضرب جذورها في دفاعه عن التنظيمات الوسيطة وفي نظريته التي أقامها عن دستور متوازن.

اتّبع مونتسكيو في تصنيفه السياسي نماذج قديمة. إذ ميّز بين ثلاثة أشكال من الحكومات: الحكومة الجمهورية التي يمسك زمامَ السلطة فيها جميعُ الناس (الديمقراطية)، أو أن عوائل معينة (الإرستقراطية) تمسك بسلطة السيادة؛ أو الحكومة المَلَكية التي يمسك فيها الأمير بزمام السلطة، ولكنه يمارسها طبقاً لقوانين راسخة؛ وحكومة الاستبداد وهي فساد النظام الملكي الذي لا يحكمه قانون، إنما أهواء الأمير ونزواته هي التي تسيّره. إن التمييز بين الأنظمة المَلَكية والاستبداد كان تمييزاً مهماً. فكلا الشكلين يحكمهما أمير واحد، غير أن الأنظمة المَلَكية المستقرة تتميز بتدرج معقد للمؤسسات الوسيطة التي تتيح بسط حكم القانون، وتعكس «روح» الشرف. فالمَلَكية الحميدة تعتمد على حضور التنظيمات الوسيطة.

يتميز الاستبداد بوجود فضاء فراغ بين صاحب السيادة والشعب لأن المؤسسات الوسيطة التي تستطيع أن تصدّ مسار السلطة المركزية قد دُمِّرت أو دُجِّنت. في الاستبداد، يصبح كلّ فرد عبداً للإرادة

المَلَكية، ويُحكَم بالخوف والقسر المخالفين للقانون. وأفضل وصف للاستبداد هو أنه مَلَكية من دون الهيئات الوسيطة للإرستقراطية؛ «إذا أنت ألغيت صلاحيات اللوردات، ورجال الدين، والنبلاء، والبلدات في نظام ملَكي، فسرعان ما سيكون لك دولة شعبية، أو دولة استبدادية»[1]. وإن الحرية تقتضي تقسيم السلطة وتوزيعها عن طريق مؤسسات جمهورية إرستقراطية:

«تشكّل السلطات الوسيطة، والخاضعة، والتابعة، طبيعة أي حكومة مَلَكية، أي طبيعة الحكومة التي يحكم فيها واحد أوحد اعتماداً على قوانين أساسية. وأقول سلطات وسيطة، وتابعة؛ لكن الواقع أن الأمير، في نظام ملكي، يكون مصدر السلطة السياسية والمدنية بأسرها. وإن هذه القوانين الأساسية تفترض بالضرورة قنواتٍ وسيطةً تتدفق السلطة من خلالها؛ لأنه إذا لم يكن في الدولة غير إرداة الواحد الأوحد الآنية والمتقلبة، فلا يمكن تثبيت شيء، ومن ثَمّ لا يكون ثمة قانون أساسي.

«إن السلطة الطبيعية، الوسيطة، الخاضعة، هي سلطة النبلاء. فطبقة النبلاء تمثل، بطريقة ما، جوهر النظام الملَكي، الذي تقول بديهيته الأساسية: لا مَلكية من دون نبلاء، ولا نبلاء من دون مَلكية، فمن غير ذلك سيكون هناك مستبد أوحد»[2].

رأى مونتسكيو أن الأنظمة الملَكية أكثر استقراراً من أنظمة

---

(1) Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Translated and Edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), p. 18.

(2) المصدر نفسه، ص 17-18.

الاستبداد؛ وذلك لأن هيئاتها الوسيطة تمكّنها من تشكيل علاقات منفعة متبادلة بين الملك والنبلاء[3]. ويقتضي هذا الأمر توزيع السلطة السياسية طبقاً للمكانة الاجتماعية والثروة. ولما كان المجتمع المدني لم يتميز نظرياً بعد عن الاقتصاد أو عن الدولة، «فإن الاختلافات من حيث الرتبةُ، والمَحْتِدُ، والوضع الاجتماعي، التي صارت اختلافات راسخة في الحكومة الملَكية، تحمل معها غالباً تمايزات في طبيعة ما يحصل عليه الناس من خيرات. وإن القوانين المتعلقة بدستور هذه الدولة يمكن أن تُعظِّم من عدد هذه التمايزات»[4]. لن يشعر المستبد دائماً بالرضا في مثل هذا الموقف، لكن ملكاً حكيماً يتفهّم أن الحفاظ على الامتياز المحلي والتفاوتات الاجتماعية هو أمر جوهري لسلامة الدولة برمتها. «يجب أن تكون هناك امتيازات في الحكومات حيثما تكونهناك بالضرورة تمايزات بين الأشخاص. فهذا يقلل من تبسيط الأمور ويقدم ألف استثناء واستثناء»[5].

يقبل الملك بالقيود على سلطته، المفروضة من مجتمع مدني مركّب، بيد أن عالم المستبد غير منتظم وغير واضح. «فالاستبداد مكتف بذاته، وكلّ ما حوله محض فراغ. وعندما يصف لنا المسافرون بلداناً يهيمن عليها الاستبداد، فإنهم بالكاد يتحدثون عن القوانين المدنية»[6]. فالمستبد هو الرجل الخاص الذي ارتقى إلى سدّة القيادة العامة؛ وهو لا يستطيع أن يحكم مملكة مستقرة لأنه لا يعرف غير رغائبه الخاصة، ولا يمكن أن يسمح بقيام مراكز أخرى للسلطة. «أما الملك، الذي يعرف كلّ مقاطعة من مقاطعاته، فيمكن

---

(3) المصدر نفسه، ص 72-74.

(4) المصدر نفسه، ص 72.

(5) المصدر نفسه، ص 73.

(6) المصدر نفسه، ص 74.

أن يضع قوانين متنوعة، وأن يجيز أعرافاً مختلفة. لكن المستبد لا يعرف شيئاً ولا يرعى شيئاً؛ ولا بد أنه يعالج كلّ شيء بطريقة عامة؛ فهو يحكم بإرادة من حديد، إرادة واحدة في الظروف كلها؛ والجميع راكع تحت قدميه»[7]. لا يمكن تقييد سلطة الاستبداد بتنظيمات «وسيطة، وخاضعة، وتابعة» تمتد جذورها خارج مجال عمل الدولة. «وكما البحر، الذي يبدو أنه يريد أن يغمر الأرض كلَّها، ولكن تعوقه الحشائش والحصى الصغيرة على الشاطئ، تبدو سلطة الملوك بلا حدود، ولكن تعوقهم أيضاً عوائق طفيفة لتُحيلَ غرورهم الطبيعي إلى التضرّع والابتهالات»[8]. إن الاستبداد الذي يسوّي الجميع في مرتبة واحدة خصم لدود للتحرر والاستقرار؛ لأنه يهاجم التراتبيات التي تسند قاعدة الحكم المعتدل والمسؤول».

«وهكذا عندما يجعل الإنسان من نفسه مستبداً بلا حدود، تكون فكرته الأولى أن يبسّط القوانين. وفي هذه الدول، ينشغل المستبد بإقامة العوائق الجزئية أكثر من انشغاله بحرية رعاياه.

«بوسع المرء أن يرى أنه يجب أن يكون هناك، في الأقل، التزام بالشكليات في الأنظمة الجمهورية كما في الأنظمة الملكية. ففي كلتا الحكومتين، يكثر الالتزام بالشكليات بمقدار الأهمية المعطاة للشرف، والثروة، والحياة، وتحرر المواطنين».

«البشر متساوون في الحكومة الجمهورية؛ وهم متساوون لدى الحكومات المستبدة؛ في الأولى لأنهم كلّ شيء، وفي الثانية لأنهم لا شيء»[9].

(7) المصدر نفسه، ص 73.
(8) المصدر نفسه، ص 18.
(9) المصدر نفسه، ص 75.

عندما دافع مونتسكيو عن التحرر، كان يتكلم على الملْكية والامتيازات القائمة المتوارثة للنبلاء. ولم يكن، مثله مثل معاصريه، ديمقراطياً. في الحقيقة، إن عداءهم للإرستقراطية يجعل من الاستبداد والديمقراطية تهديدين متماثلين لفهمه للحرية. والحلّ الوحيد هو تنظيم ما يسميه «مجتمع المجتمعات» (Society of Societies)، أي إقامة فدرالية الهيئات الوسيطة التي تستطيع أن تخدم التحرر بتقييد كلّ من السلطة التنفيذية وعنف الدهماء. والدولة المختلطة المتشكلة على هذا النحو ستجمع الفضيلة المدنية للنظام الجمهوري مع السلطة الخارجية للنظام الملكي، وهي تقاوم التحلل الداخلي والغزو الأجنبي. وكما سيكون من العسير على المستبد الطامح أن يعزز سلطته على نطاق عريض من التنظيمات القائمة، سيكون من الصعب عليه كذلك ضبط العصيان. وهكذا، فإن الهيئات التي تؤلف قاعدة «الجمهورية الفدرالية» لا تسيطر على الملك فقط، بل هي تبني الدولة أيضاً، وذلك بأن تقدم بديلاً من تشويهات الاستبداد والديمقراطية. يقول مونتسكيو إن «هذا الشكل من الحكومة هو اتفاقية يصبح بها العديد من الهيئات السياسية مواطنين للدولة الأكبر التي يريدون تشكيلها»[10]. وسيوافق على ذلك كلّ من جيمس ماديسون وتوكفيل.

كان مونتسكيو أول من وضع التنظيمات الوسيطة في صلب المجتمع المدني. وما دامت إرادة الملك لا يمكن أبداً أن تكون بذاتها معياراً موثوقاً، فإن التحرر يقتضي «حكوماتٍ معتدلةً لكي تكبح جموحَ السلطة بمؤسسات ذات امتياز إرستقراطي»[11]. وفي

(10) المصدر نفسه، ص 131.

(11) المصدر نفسه، ص 155.

محاججة سيستخدمها ماديسون، وألكسندر هاملتون (Alexander Hamilton)، وجون جاي (John Jay)، للدفاع عن الهيئات التشريعية المؤلفة من مجلسين تشريعيين، يشير مونتسكيو إلى أن:

«هناك دائماً، في دولة معينة، بعض الناس الذين يتميَّزون بالمحتد أو الثروة، أو الشرف، لكن إذا اختلطوا بين الناس، وإذا كان لهم صوت واحد مثل الآخرين، فإن الحرية العامة ستكون استعباداً لهم، ولن تكون لهم مصلحة في الدفاع عنها، ذلك أن أغلب القرارات ستكون ضدهم. ولذلك، فإن دورهم في التشريع يلزم أن يكون بمقدار ما لهم من ميزات في الدولة، وهو أمرٌ سيحدث إذا ما شكّلوا هيئة لها الحقّ في فحص مشروعات الشعب، مثلما أن للشعب الحقَّ في فحص مشروعاتهم.

وهكذا، فإن السلطة التشريعية ستكون مؤتمنة من كلّ من هيئة النبلاء ومن الهيئة التي ستُختار لتمثل الشعب، وسيكون لكل واحدة منها اجتماعات ومشاورات مستقلة، ولها نظرات ومصالح منفصلة»[12].

يستند التحرر، في المحصلة الأخيرة، إلى بنية الدولة، وقد أُعجب مونتسكيو بالإنجليز لأنه رأى أنهم طوّروا نظاماً يحفظ المصالح المادية للعوم، واللوردات، والملك، وذلك عبر الموازنة بينهم. فكل قسم من أقسام «النظام القديم» (Ancient régime) يمكن أن يؤدي دوراً في الفروع التنفيذية والتشريعية الجديدة[13]. وبقدر ما تؤدي الروابط الثانوية دوراً أساسياً، فإنها لا تستطيع أن تضمن التحرر إلا إذا كانت التقاليد الثقافية تدعمها، وكان القانون يصونها. فأسس

---

(12) المصدر نفسه، ص 160.

(13) المصدر نفسه، ص 187.

«العادات، والسلوك القويم، والعِبَر الموروثة تكون ذات حضور فاعل من خلال هيئة قانونية تحمي تكامل الهيئات «الوسيطة، والخاصة، والتابعة» في المجتمع المدني من إرادة صاحب السيادة، وغرائز الدهماء. تشكل التنظيمات الوسيطة، القائمة ضمن ما سيدعوه محللون لاحقون بـ «ثقافة مدنية»، المجتمع المدني لدى مونتسكيو[14].

ليس من قبيل المصادفة أن تقدّم إلينا إنجلترا الاقتصاد السياسي من خلال آدم سميث، وليس مصادفة، بالقدر نفسه، أن تكون فرنسا مهداً لأولى نظريات الحداثة عن الدولة. حاول مونتسكيو، تحت وطأة خوفه من نزعة الملوك إلى الاستبداد، حاول أن يحمي الامتياز المحلي ببنية متشعبة من التنظيمات الوسيطة، وكذلك بدستور مختلط. وقد أُعجب بجمع الإنجليز للمؤسسات السياسية الحرة والنشاط التجاري. فالتجارة تشجع التدبير، والسلام، والانتظام، والتخطيط، وهي من الخصائص الجوهرية لحياة المجتمع المدني. وهي تخلق مراكز للامتياز الخاص الذي يعمل مع الروابط السياسية للتخفيف من تعسّف السلطة الملَكية. وإن الروابط الإرستقراطية والتجارة، إذا أُخذت معاً، تميل إلى تكوين مراكز قوية للمصلحة يمكنها أن تقاوم السلطة المركزية وتشجع السلم والاعتدال[15].

لم يكن مونتسكيو أول منظِّر في المجتمع المدني يماثل مصالح طبقة خاصة بمصالح المجموع. ولم يكن ليتخيل أن كلاً من طبقة النبلاء والنظام الملكي ستكتسحهما ثورة ديمقراطية تستمد قوتها من

---

(14) المصدر نفسه، ص 19.

(15) المصدر نفسه، ص 337-356.

مفاهيم قديمة عن المجتمع الأخلاقي الموحد. وسيكون مفكرون آخرون غير واثقين من أن البارون مونتسكيو حدّد بصواب شروط السلامة الاجتماعية. وعلى كلّ حال، كان شغفه بالتنظيمات الوسيطة واقعاً في شرك مصالح الإرستقراطية. وربما يمكن حشد طاقات تراث آخر لهذه المهمة.

المجتمع المدني والجماعة

إن زعم مفكري التنوير الاسكتلندي بأن المجتمع المدني يستند إلى حساسية أخلاقية فطرية ينطوي ضمناً على أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية يجب تقويمها، بضوء تأثيرها في القدرة الإنسانية على الحكم والفعل الأخلاقيين. قيّم الاسكتلنديون تأثير الأسواق في الحياة الاجتماعية، ومسؤوليات الدولة، وواجبات المواطنين، من وجهة نظر أخلاقية عن المجتمع المدني. وحاول مونتسكيو، متأثراً بعمق بالتحرر الإنجليزي والاقتصاد الأخلاقي الاسكتلندي، أن يجمع الاستقرار والفضيلة في دستور متوازن منظم حول التنظيمات الوسيطة، لكن محاولته لم تكن بلا ثمن.

أما جان جاك روسو، الذي لم يكن ينوي حماية طبقة النبلاء، فقد أقام نظرية أخلاقية عن المجتمع المدني تمتد جذورها في مفهوم الجماعة (Community)، في محاولة لتكييف الفضيلة الرومانية والنزعة الجمهورية المكيافيللية مع متطلبات انتشار الأسواق، وترسخ سلطة الإرستقراطيين والملوك. وقد تأتّى تأثيره الهائل في الثورة الفرنسية من دمجه نزعة التنوير الاسكتلندي الأخلاقية الفردانية مع الالتزام القديم بالعمل المشترك النزيه والصالح العام. كانت نظرته للعالم بكليتها تستمد حيويتها من قضية بسيطة، ولكن معقدة، مفادها: «الإنسان خيّر بطبيعته، والسبب في

تحوله شريراً إنما هي مؤسساته». ولكن إذا كان المجتمع المدني يجعل من الكائنات الإنسانية كائنات شريرة، فإن هذا المجتمع هو وحده من يستطيع إنقاذهم. بدأ تحليل روسو للمجتمع المدني، مشتغلاً ضمن حدود نظرية العقد الاجتماعي، بوصف افتراضي لحال الفطرة. ولم يكن يهمه إن كانت حال الفطرة قد قامت «فعلاً» أم لا؛ فهو كالآخرين استخدم هذا المفهوم باعتبارها طريقة للكلام على المجتمع المدني.

رفدَ روسو حال الفطرة بأفراد منعزلين لا أخلاقيين، وكانت لامبالاتهم بعضهم ببعض تعني أنهم لا يضرون ولا ينفعون. فالناس في حال الفطرة عاشوا لأنفسهم، ورغبوا في ما هو ضروري لحفظ ذواتهم الفردية. وإن افتقارهم إلى الصلات الاجتماعية أدى، بطريقة عجيبة، إلى إنقاذهم. أما الافتقار الشامل إلى الأمان الذي قاد الإنسان، بحسب هوبز، إلى إخضاع الآخرين بالعنف فهو غائب؛ لأن الناس لم يكونوا بقادرين بعدُ على أخذ الآخرين بالحسبان:

«كان الإنسان البدائي يمشي مطوّفاً في الغابات، بلا صناعة، ولا كلام، ولا مسكن، بلا حرب ولا صلات، وبلا حاجة لأقران، وبلا رغبة أيضاً في إلحاق الأذى بهم، وربما لا يدرك أبداً فردانية أي آخر، خاضعاً لانفعالاته واكتفائه الذاتي، ولتوافق مشاعره وذكائه مع حال الفطرة التي هو فيها، لم يكن يشعر بغير حاجاته الحقيقية، ولم ير إلا ما اعتقد بأن له مصلحة في رؤيته، ولم يحقق ذكاؤه تقدماً أكثر من خيلائه. وإذا حقق اكتشافاً ما مصادفةً، فإنه لم يكن قادراً على إيصاله، لأنه لا يميّز حتى أطفاله. فمهاراته تموت بموته. لم يكن ثمة تربية ولا تقدم؛ والأجيال تتكاثر بلا نفع؛ وكلّ واحد يبدأ دوماً من النقطة نفسها، وتصرّمت قرون بكل فجاجة العصور الأولى؛

والجنس البشري موجود منذ القدم، ولكن الإنسان ظلّ طفلاً أبداً»[16].

أراد روسو أن يقيم أساساً للحياة الاجتماعية لا يستند إلى شيء ثابت كالغريزة الاجتماعية أو شيء تعسفي كالمصلحة الذاتية. ولم يرد أن يلجأ إلى العقل لأن فردانية العقل بدت غير مضمونة أبداً. وبدلاً من ذلك، التمس أساس الحياة الاجتماعية في الطبيعة البشرية. فرأى أن هناك مبدأين طبيعيين «سابقين على العقل، الأول يدفعنا بحمية إلى نشدان الرفاه الذاتي وحفظ الذات، والثاني يلهمنا النفور الطبيعي من رؤية أيّ كائن حسّاس يموت أو يعاني، وخصوصاً من بني جنسنا»[17]. لقد شكّل دَيْنُه للاسكتلنديين نظرتَه التي مؤداها أن إحساسنا الطبيعي بالعطف إنْ هو إلاّ ميلنا الاجتماعي الفطري. فهو يمثل ما تنطوي عليه الحياة في المجتمع المدني من إمكان أخلاقي واجتماعي، ويحقق حال الفطرة المؤلفة من بشر لا مبالين بالجانب الاجتماعي والأخلاقي، ويخفف من التأثير التدميري الذي تنطوي عليه المصلحة الذاتية، ويتيح للمجتمع المدني إمكانية خلق الانسجام بين اهتمام الفرد بذاته واحترام المصلحة العامة. إن الإنسان الطبيعي متهيئ للحضارة، لا عن طريق العقل، بل لأن:

«الرأفة شعور طبيعي يساهم ـ ملطّفاً في كلّ فرد حمّى حبّ الذات ـ في الحفظ المتبادل للجنس البشري برمته. فهو يدفعنا من دون تفكير إلى نجدة من يعانون خطباً، وهذا في حال الفطرة بمنزلة

---

(16) Jean-Jacques Rousseau, «Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men,» in: Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, Edited with Introd. and Notes by Roger D. Masters; Translated by Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, [1964]), p. 137.

(17) المصدر نفسه، ص 95.

القانون، والمبدأ الأخلاقي، والفضيلة، وما من أحد ينتهز فرصة ما لعصيان صوت هذا الشعور النبيل، وهذا الشعور سوف يثني كلَّ بدائيٍّ قويِّ البدن عن سلب طفل ضعيف أو شيخ عاجز موردَ رزقه الذي كسبه بكدِّه، أقول يثنيه أملُه هو نفسه بأن يكون قادراً على كسب مورد رزقه في مكان ما. وبدلاً من المبدأ الجليل للعدالة الرشيدة القائل: «عاملِ الناسَ بمثل ما تحبّ أن يعاملوك»، يلهم العطفُ البشرَ جميعاً مبدأً آخرَ عن الخير الطبيعي، أقلّ كمالاً من الأول بكثير، ولكنه ربما يكون أكثر نفعاً: «إفعل الخير لنفسك بأقلّ أذىً ممكن للآخرين». بوجيز القول، إنه بهذا الشعور الطبيعي، وليس بالمحاججات البارعة، يجب أن نبحث عن النفور الذي يشعر به كلّ إنسان من ارتكاب الشرّ، حتى على نحو مستقل عن مبادئ التربية. وعلى الرغم من أنه قد يكون ملائماً لسقراط وللعقول من طراز عقله اكتساب الفضيلة من خلال العقل، ولكن لو أن بقاءه كان يتوقف على الحجج العقلية لأعضائه لكان الجنس البشري قد فني منذ وقت طويل[18].

قال روسو قوله الشهير: «يولد الإنسان حرّاً وهو مقيّد بالأغلال في كلّ مكان». وكان خلافه مع هوبز ولوك حول طبيعة الرابطة الاجتماعية خلافاً مهماً. إذ ليس كافياً توحيد الأفراد بالقسر وبالتهديد بالقوة الغالبة، ولا يمكن للمصلحة الذاتية والعقل الأداتي أن يوفرا حافزاً قوياً على نحو كافٍ للرابطة الإنسانية. يتشكل المجتمع المدني على يد أفراد هم أحرار بالطبيعة وأخلاقيون بالقوة. وهو يمكّنهم من تجاوز انعزالهم الطبيعي اعتماداً على رغبتهم في الأمان وميلهم إلى التعاطف. وقبل مجيء كانط الذي أقرّ مراراً بدَيْنِه إلى روسو، أكّد

(18) المصدر نفسه، ص 133.

مواطن جنيف هذا أن المجتمع المدني جعل من الحضارة أمراً ممكناً لأنه يستند إلى قدرتنا على الحكم الأخلاقي المستقل. «إن التنظيم الاجتماعي حقّ مقدس يقوم بمثابة الأساس بالنسبة للآخرين جميعهم»؛ لأن المجتمع المدني، في الواقع، رابطة أخلاقية:

«سيكون هناك دوماً اختلاف كبير بين إخضاع حشود الناس وحكم مجتمع ما. وإذا استعبد فرد واحد بشراً متفرقين، مهما كثُر عددهم، فإني لا أرى غير سيّد وعبيد، ولا أرى بشراً وقائدهم. إنهم جمعٌ، إنْ شئت، وليسوا رابطة متحدة. ليس لهذا الجمع صالح عام، ولا هيئة سياسية. وليس ذلك الرجل، حتى لو استعبد نصف العالم، سوى فرد خاص. وليست مصلحته، المنفصلة عن مصالح الآخرين، غير مصلحة خاصة. ولو مات هذا الرجل، لغدت إمبراطوريته، منذ لحظة موته، مبعثرة وبلا روابط، تماماً مثل شجرة البلوط تتفتت وتسقط كومةً من رماد بعد أن تلتهمها النيران[19].

لا يمكن لتعبير «الجمع المبعثر» الذي قال به هوبز أن يتحول إلى رابطة اتحاد إنسانية على نحو تام، إلا إذا تمّ تجاوز التبعية الشخصية، ارتقاءً إلى تنظيم أعلى للحياة الاجتماعية والأخلاقية[20]. واستناداً إلى أفلاطون والاسكتلنديين، استبدل روسو صاحبَ السيادة عند هوبز، والحقوق الطبيعية عند لوك، وطبقة النبلاء عند مونتسكيو، استبدل ذلك كله بمجتمع مدني أخلاقي يحفظ الاستقلالية بتأصيلها في شبكة كثيفة من التفاعلات الاجتماعية. وإذا كانت صيغة روسو المشهورة للرابطة الاجتماعية تعلن عن «التنازل الكلي لكل

---

(19) Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, Edited by Roger D. Masters; Translated by Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978), p. 52.

(20) المصدر نفسه.

شريك، بكل ما له من حقوق إلى الجماعة ككل»، فإنها أيضاً وصف لمجتمع مدني يمكنه وحده أن يعالج علل حال الفطرة. ولا تكتسب السلطة قيمة أخلاقية إلا عندما لا يعانيها الأفراد باعتبارها قوة مستلبة، وخارجية، وقسرية، بل يُخضعون أنفسهم لها طوعاً. ولئن كان «الإنسان» عند لوك مكتمل التشكل قبل الانتقال إلى المجتمع المدني، فإن «البدائي» لدى روسو أصبح كائناً أخلاقياً في نطاق «المجتمع المدني». واقتضى هذا الأمر التخلي عن «الاستقلالية الطبيعية» لصالح شيء أكثر غنىً وأماناً، لأن الشخصية الحرة لا يمكنها أن توجد إلاّ قرب الآخرين. إن المجتمع المدني يحلّ الواجب الأخلاقي الذاتي محلّ الطبيعة العمياء، والقسر التعسفي باعتباره أساساً للرابطة البشرية. إنه يتيح إمكانية نظام اخلاقي جديد، وإنساني على نحو ملائم:

إن الانتقال من حال الفطرة إلى الدولة المدنية يُحدث تغييراً ملحوظاً في طبيعة الإنسان، وذلك عن طريق إحلال العدالة محلّ الغريزة في سلوكه فتضفي على أفعاله بعداً أخلاقياً كان يفتقر إليه سابقاً. وحينذاك فقط، عندما يحلّ صوتُ الواجبِ محلَّ الحافز الجسدي، والحقُّ محلَّ الشهوةِ، يجد الإنسان نفسه، الذي فكّر حتى ذلك الوقت بنفسه فقط، مجبراً على أن يتصرف طبقاً لمبادئ أخرى، وأن يأخذ المشورة من عقله قبل الانصراف إلى نوازعه. وعلى الرغم من أنه يمنع نفسه، في هذه الدولة، من بضع منافع تَهَبُها له الطبيعة، فإنه ينال منافع أخرى عظيمة من قبيل تدريب ملكاته، وتطويرها، وتوسيع أفق أفكاره وسموّ شعوره، وارتقاء جُماعِ روحه إلى مثل هذه الدرجة السامية، وإذا لم تنزله الإساءات في هذا الظرف الجديد إلى حال أدنى مما كان عليه، فإنه سوف يبارك بلا انقطاع تلك اللحظة السعيدة التي انتزعته منها إلى الأبد

وحوّلته من حيوان بليد ومحدود القدرة إلى كائن ذكي وإنسان»[21].

لئن يكن المجتمع المدني مصدر كلٍّ من قيودنا وحريتنا، فقد وجد روسو مصدر المفارقة في إقرار كلّ فرد بالاعتماد الكلي على جماعة أفراد متساوين أخلاقياً. هذا الأمر يجعل من اعتماد المرء على نفسه شيئاً من الماضي ويدخله إلى مجال الحرية؛ «فعندما يمنح كلٌّ فرد نفسَه للجميع، فإنه لا يمنح نفسه لأحد؛ وما دام لا يوجد امتياز لفرد على آخر، لأن الفرد يعطي الحقَّ ذاتَه على نفسه وعلى الآخر، فإنه يكتسب معادل كل ما يفقده، ويكتسب قوة أكبر للحفاظ على ما بحوزته»[22]. إن الرابطة الأخلاقية بين الفرد والمجتمع وجدت تعبيرها في عبارة روسو «الإرادة العامة (General Will)»، وعبّرت عن المفهوم الجمهوري القديم الذي مفاده أن الصالح العام يشكّل المجتمع المدني بتزويد كل فرد بإحساس اجتماعي داخلي بالواجب الأخلاقي. فلا حكم الأغلبية، ولا السلطة الملكية، هما التعبير السياسي عن الصالح العام، بل إن الإرادة العامة هي التعبير السياسي عن الصالح العام، وهي التي توفر الصلة الأخلاقية بين الفرد والجماعة.

لقد آمن روسو بأن الليبرالية الكلاسيكية لم تستطع أن توضح العملية الأخلاقية التي تصبح بها الكائناتُ الإنسانيةُ كائناتٍ إنسانيةً في المجتمع المدني. وإن العقد لدى هوبز ولوك أسس دولاً لا مجتمعات مدنية، لأنهما لم يستطيعا أن يفعلا شيئاً أكثر من تيسير السعي المتبادل من أجل المصلحة الذاتية. ولكن المجتمع المدني يجب أن يتشكل من شيء أكثر تماسكاً من آلية تنفيذ العقد والدفاع

---

(21) المصدر نفسه، ص 55-56.

(22) المصدر نفسه، ص 53.

عن المِلْكية. ولم يكن روسو يتساءل عن شكل المجتمع، بل كان يفكر فيه بوصفه جماعة توجهها الإرادة العامة ويحكمها القانون. وكلّ حكومة شرعية هي جمهورية «تسودها المصلحة العامة وتوجد فيها حقاً الجماعة المنظمة سياسياً»[23]. إن أهمّ شيء لدى روسو هو اقتناعه بأن الحرية الأخلاقية لا يمكن أن تمارس ضدّ الآخرين، بل يمكن تحقيقها عن طريق إطار حياة اجتماعية منظمة طبقاً للمتطلبات الموضوعية للإرادة العامة. «لأنه إذا تُركت بعض الحقوق للأفراد الخاصين، فلا يكون هناك مرجعية عليا مشتركة تستطيع أن تحكم بين هؤلاء الأفراد والجمهور بعامة»[24] وفي غياب إحساس ملزم بالواجب الأخلاقي المشترك، ستقود المنافسة كلّ فرد دائماً لأن يعدَّ كلّ فرد آخرَ أداة بيديه، والقوي سينزل بالضعيف دوماً إلى مرتبة التبعية الشخصية والفقر الذي يجعل الحياة الإنسانية، والمجتمع المدني، والجماعة الأخلاقية، أشياء مستحيلة. وإن الكائنات الإنسانية لن تكسب هنا شيئاً بالانتقال إلى المجتمع المدني إذا كانت المصلحة العامة مجرد «عقد اجتماعي» يتفق الجميع به على متابعة مصالحهم وإتاحة الفرصة للآخرين لكي يتابعوا مصالحهم. كما أن إرجاع الدولة عند هوبز أو السوق عند سميث إلى حال الفطرة، لم يستطع أن يخلق حياة أخلاقية جديرة بالبشر.

ليس هدف العقد الاجتماعي لدى روسو أن يحافظ على الإنسان الطبيعي، بل كان يتوخى أن ينتزعه من حال الفطرة ليجعله بشراً كامل الإنسانية. فهذا العقد يؤسس المجتمعَ المدني باعتبارها رابطة أخلاقية تجمع الأفراد الذين يشاركون على نحو كامل في الحياة السياسية للجماعة. «فبدلاً من الشخصية الخاصة لكل طرف

---

(23) المصدر نفسه، ص 67.

(24) المصدر نفسه، ص 53.

يدخل في هذا العقد، فإن فعل الاتحاد بالجماعة ينتج في الحال هيئة أخلاقية جماعية مؤلفة من أعضاء بعدد الأصوات في هذا المجلس الذي يكتسب من فعل الانضواء إلى الجماعة وحدتَه، كما يكتسب ذاته الجامعة، وحياته، وإرادته»[25]. وكلّ فرد له القدرة على أن يكون فاعلاً أخلاقياً مستقلاً. وقد عرف روسو أن كلّ نفس حية حُبيت بقيمة وكرامة من نوع خاص. والمجتمع المدني، في حاله الفاسدة الحالية، لا يتيح للبشر تحقيق إمكانياتهم الكاملة. ويستلزم «العقد الاجتماعي» وجود جماعة تنظمها الإرادة العامة؛ لأن صالح الكلّ يتيح لكل فرد أن يحقق أعمق أهدافه وأصدقها. والتوجه الشامل هو وحده الكفيل بتمكين الأفراد من تنظيم مصالحهم الخاصة المتقلبة. وإن الإرادة العامة تحمي الأفراد والجماعة من التدمير المحدود الذي ينجم عن النزعة الجزئية وسوء الظن، والتعصّب، والتحامل، والإقصاء. إنها توفر الوسائط بين الفرد والجماعة التي تمكن الأهداف الشخصية والمصالح الخاصة من خدمة بعضها بعضاً.

تلخّص نظرية روسو المسيّسة والأخلاقية عن المجتمع المدني هجومه على المصلحة الذاتية وعلى الحساب العقلاني للمنفعة. إن المجتمع المدني أكبر من كونه رابطة جماعية تتمثل قيمتها في مدى فرص المنفعة التي تقدمها لأعضائها. فإرادته العامة تتيح للمواطنين إمكانية تحويل مصالحهم الخاصة إلى قواعد عامة ملزمة. وقد عرف روسو، مثل منظرين آخرين من منظري العقد الاجتماعي، أن للبشر رغبات فردية. وكانت المشكلة تكمن في صيانة المجتمع المدني من تمزيق نفسه شذرَ مذرَ، وهذا هو السبب في أنه أراد أن يربط أفراده بصلات أخلاقية وثيقة تطابق بين الجزء والكلّ. ويتمّ إنجاز هذا الأمر

(25) المصدر نفسه، ص 53-54. والتشديد هنا لروسو.

بإرادة عامة تكتسب قوة أخلاقية عندما تتجاوز إغراء المنفعة الموقتة وتتجسد سياسياً. قال روسو: «ليس من المناسب لمن يسنّ القوانين أن يكون هو من ينفذها، وليس مناسباً لمجموعة من البشر أن يصرفوا انتباههم عن الاعتبارات العامة ويعنون بأشياء جزئية». «ولا شيء أشدّ خطراً من تأثير المصلحة الخاصة في الشؤون العامة؛ وإن انتهاك الحكومة للقوانين أقلّ شراً من فساد واضع التشريعات الذي هو نتيجة حتمية للاعتبارات الخاصة»[26]. إن محاولة روسو إقامة صلة بين أفلاطون ومكيافيللي مكّنته من تحديد ضعف مميت في النظريات ذات المنحى الليبرالي عن المجتمع المدني: لم يكن مجتمع السوق، الذي افتقر إلى الالتزام بالشأن العام وإلى فهم سياسي للأخلاق، أفضل كثيراً من مفهوم هوبز لحرب الجميع ضد الجميع. فالقدرة الإنسانية على الاختيار الأخلاقي تتطلب برأيه الحضور الدائم للآخرين ونشاطهم العام. ولا غرابة في أن يتلقى كانط إلهامه من روسو.

يقول روسو: «كلما تشكلت الدولة على نحو أفضل، طغت الشؤون العامة على الشؤون الخاصة في عقول المواطنين. وكلما تضاءل العمل الخاص ـ ما دام مجموع السعادة العامة يمد الأفراد بالقسط الأعظم من سعادتهم ـ قلّت الأشياء التي يلتمسها الفرد من جهوده الخاصة. وفي مدينة حسنة الإدارة، يُسارع كلّ شخص بالذهاب إلى الجمعيات العامة. أما في ظل حكومات فاسدة، فلا أحد يرغب في أن يخطو خطوة واحدة نحوها، إذ لا مصلحة له في ما يجري فيها، ولأنه يتوقع أن تسود الإرادة العامة، وأخيراً لأن الاهتمامات المحلية تستحوذ على كلّ شيء. إن القوانين السليمة

(26) المصدر نفسه، ص 84-85.

تؤدي إلى سنّ قوانين أفضل، أما القوانين السقيمة فتولد القوانين الأسوأ. وحالما يقول المرء ما لي وشؤون الدولة؟ تكون الدولة قد ضاعت»[27].

إذا كان المجتمع المدني يخون الحرية الأخلاقية، بربط البشر من خلال روابط التبعية الشخصية، فإنه يتضمن كذلك الحلّ لتلك الخيانة. إن محاولة روسو المتناقضة، لضمان الاستقلالية الشخصية عبر صهرها بالرفاهية الاجتماعية الموضوعية، دفعته إلى التعجل في قوله الذي أُسيء فهمه غالباً، والذي مؤداه أن «الإرادة العامة على حقّ دائماً، وأنها تميل إلى المنفعة العامة دائماً»[28]. إن الاعتراف الصريح باعتماد الأفراد بعضهم على بعض اعتماداً كاملاً وملزماً هو وحده الكفيل بتكوين جماعة أخلاقية، معززة بأفضل تقاليد النزعة الجمهورية المدنية. إن خشية روسو المعروفة من أن الاهتمامات الشخصية، والتحزبات الفئوية، والتجمعات الجزئية، من شأنها أن تدمر المجتمع المدني، كانت خشية متأصلة في قناعته بأن مجتمعاً صغيراً نسبياً، وموحّداً، ومتميزاً. ومثل هذا المجتمع هو وحده القادر على أن يوفر أساساً ملائماً لسياسة تقوم على الواجب الأخلاقي. وكلما كانت الدولة أكبر، وكانت المصالح هي التي تشكل المجتمع المدني، وجّه أفرادُها أنفسَهم، على الأرجح، إلى اهتماماتهم الشخصية. كان مثل هذا الموقف مقلقاً بالنسبة لروسو الذي صاغ بوضوح لا لبسَ فيه النظرة الجمهورية الكلاسيكية القائلة إن المصالح الخاصة تتجه ضد الإرادة العامة والصالح العام. ولا يمكن أن تنشأ الرفاهية العامة من أي شبكة من الروابط الجزئية.

(27) المصدر نفسه، ص 102. والتشديد هنا لروسو.

(28) المصدر نفسه، ص 61.

«في حال تشاور المطلعين اطلاعاً حسناً، من دون أن يتوافر للمواطنين اتصال بعضهم ببعض، تنشأ الإرادة العامة دائماً من عدد كبير من الاختلافات الصغيرة، فالتشاور أمر نافع على الدوام. ولكن حين تتشكل الأحزاب الفئوية والتجمعات الجزئية على حساب المجموع، تصبح إرادة كلٍّ من هذه التجمعات إرادة عامة في ما يتعلق بأعضائها، وجزئية في ما يتعلق بالدولة. ويمكن للمرء أن يقول إنه لم يعد ثمة ناخبون بعدد الناس الموجودين، ولكن بعدد التجمعات. وتصبح الاختلافات أقلَّ عدداً، وتتمخض عن نتيجة أقلّ عمومية. وأخيراً، عندما يكون أحد هذه الروابط بالغ الكِبَرِ بحيث يطغى على الروابط الأخرى أجمع، تكون النتيجة أنه لم يعد ثمة مجموعة من الاختلافات الصغيرة، بل هناك اختلاف واحد. ومن ثمّ، لا يعود وجود للإرادة العامة، والرأي الذي يطغى هو مجرد رأي خاص»[29].

إن عداء روسو للأحزاب الفئوية والتجمعات الوسيطة يسجّل قطيعته الحاسمة مع مونتسكيو. فالإرادة العامة عنده هي وسيلة للاستقلالية والحضارة، لأنها عامة وواسعة ومجردة. فلا الإرادة العامة ولا القانون يمكنهما أن يعانيا حالات فردية وجزئية. إن الانتظام يجعل من المبدأ الأخلاقي أمراً ممكناً، وقد نأى روسو بنفسه عن رغبة مونتسكيو في حماية الاختلافات المحلية والامتيازات الإرستقراطية. «وإذا أخذنا هذه الفكرة بالاعتبار، يرى المرء فوراً أنه لم يعد من الضروري السؤال عمّن يجب أن يسنّ القوانين، ما دامت هي من أفعال الإرادة العامة؛ ولا عمّا إذا كان الأمير فوق القوانين، ما دام عضواً في الدولة؛ ولا عمّا إذا كان القانون جائراً، ما دام الفرد لا يظلم نفسه، ولا كيف أن المرء حرّ مع أنه خاضع للقوانين،

(29) المصدر نفسه.

ما دامت هذه القوانين تدوّن إرادتنا»[30]. إن بحث روسو عن أداة أخلاقية عامة وملزمة أفضى به إلى الإرادة العامة والجماعة السياسية بوصفهما أسمى تعبير عن المجتمع المدني. ويقول «فكلما اتسعت الرابطة الاجتماعية، زاد ارتخاؤها، والدولة الصغيرة عموماً أقوى نسبياً من الدولة الكبيرة»[31]. إن المجتمع المدني الذي يتكون من مواطنين عامين أحرار هو مجتمع صغير ومتآلف تكون سلطته الأخلاقية قوية لا تلين أمام الأحزاب الفئوية أو التجمعات الوسيطة. والسيادة هي الخاصية المباشرة للجماعة كلّها، ولا يمكن تقسيمها ولا تمثيلها.

لقد صاغ روسو واحداً من أقوى التحديات للاهتمامات الخاصة، والتجمعات الجزئية التي تبنتها النظرية الليبرالية ومجتمع ما قبل الثورة الفرنسية. فروسو المنتمي لعصر التنوير كان عدواً لتراتبية «النظام القديم»، وأعرافه، وظلاميته، وكان أيضاً ناقداً لتعويل زملائه، بصورة أحادية، على العقل والمصلحة الفردية. فأثار بهذا السؤال الآتي: «أين ستنتهي الفضيلة إذا كان المرء يريد أن يُثري بأيّ ثمن؟». وأضاف: «لقد تكلم المفكرون القدامى باستمرار على المزايا الأخلاقية والفضيلة. أما المفكرون في عصرنا فيتكلمون على الأعمال التجارية والمال وحسب»[32]. لا يمكن للمجتمع المدني أن يحيا بفضل تطبيق العقل على السعي الدائم وراء المصلحة الذاتية. فالمجتمع المدني يجعل الكائنات الإنسانية كائنات متحضّرة لأنه يصرفها عن التبعية الشخصية للآخرين، وهو يحقق ذلك عن طريق جعلهم معتمدين كلياً على الجماعة المجردة. إنها منزلهم، والسبب هو أن «الإرادة العامة، لكي تكون إرادة حقة، يلزم أن تكون عامة

(30) المصدر نفسه، ص 66.

(31) المصدر نفسه، ص 71.

(32) Rousseau, «Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men,» pp. 50-51.

موضوعاً وماهيةً؛ فهي تصدر عن الجميع وتنطبق على الجميع، وستفقد استقامتها الطبيعية عندما تنحصر في موضوع فردي ومحدد»[33]. إن تكافل المجتمع المدني، وتضامنه، وتبادليته، واعتماده اللاشخصي، توفر كلها علاجاً للعقل الأداتي والفاعلية الحسابية لعصر الحداثة. وقفت مثل هذه النظرة ضد التجمعات الجزئية، والأحزاب الفئوية، والتوسّط. كان روسو، في هذه النظرة، يحاكي نظرة مونتسكيو إلى أن الحرية كانت تتحدد محلياً، ويدرك أن للبشر مصالح خاصة، غير أنه ترك فراغاً بين السلطة السياسية والمواطن، وأمّل أن يُملأ هذا الفراغ بسلاسل حرية مجتمع أخلاقي. هذا التصور أثار العديد من الأسئلة. فربما كان مثل هذا المجتمع غير واف. وربما افتقرت الإرادة العامة إلى تحديد آخر.

أعراف المجتمع المدني

جاء الهجوم المحافظ الذي شنّه إدموند بورك[*] على روسو والثورة الفرنسية نتيجة خشيته من أن المساواتية، وتمركز السلطة، والمساواة[**] لا تساعد إلاّ على تدمير المجتمع المدني[34]. فقد

---

(33) Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, p. 62.

(*) إدموند بورك، ولد في دبلن، ومات في إنجلترا (1729-1797)، رجل دولة، ومؤلف، وخطيب، ومنظّر سياسي، وفيلسوف. خدم مدة طويلة في مجلس العموم البريطاني. معروف بدعمه المستعمرات الأمريكية في كفاحها ضدّ الملك جورج الثالث، الذي أدّى إلى الثورة الأمريكية، كما أنه معروف بمعارضته للثورة الفرنسية، وقد كتب في ذلك خلاصة الموقف الأوروبي من الثورة في كتابه **تأملات في الثورة الفرنسية**.

(**) المساواتية (Leveling) هي إلغاء المراتب الاجتماعية، وامتيازاتها، والمساواة (Equality) هي التمتع بحقوق واحدة أمام القانون.

(34) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Edited by Thomas H. D. Mahoney (New York: Macmillan, 1955).

بيّنت له التجربة أن المخططات التعسفية التي تتفتق عنها أدمغة المخلّصين المزعومين للبشرية لا يمكنها أن تحل محل القوى الاجتماعية الفاعلة والحيّة التي تؤلف المجتمع المدني. وسوف تتربص الكارثة بأي محاولة لفرض مقولات أيديولوجية تعسفية على بنية اجتماعية عصية على القولبة. فالتاريخ والأعراف سينتصران في الأخير.

هاجم بورك نظرية وممارسة المساواتية الديمقراطية والسيادة الشعبية، وأرجع عنف الثورة الفرنسية إلى اعتدائها على القدرة الإبداعية والتجديدية للمجتمع المدني. إن أفضل النوايا في العالم لا يمكنها أن تكوّن نظاماً جديداً. وحالما جرف الطيشُ الفرنسيين وراء الحدود التاريخية والعرفية للإصلاح المعتدل، لم يبق أمامهم من خيار سوى الانسياق وراء الهجوم على الحضارة نفسها. وعلى العكس من ذلك فإن البريطانيين فهموا سلطة العرف والتاريخ، فاحترمت الثورةُ الإنجليزية المجيدة الأعرافَ، والممارسات، والمؤسسات التقليدية التي تنبع منها كل حرية.

لئن اعتمد مونتسكيو على الإرستقراطية للدفاع عن الحرية، وأقام روسو المجتمع المدني في الجماعة، فقد تطلّع بورك إلى الماضي، فالتاريخ والعرف يؤسسان توازناً دقيقاً بين عناصر أي دستور، ومن الحكمة ألا نعبث فيها. «إن ميثاق المجتمع والتزامه، الذي يطلق عليه عموماً اسم الدستور، يمنع مثل هذا الإقحام أو هذا الاستسلام. إن الأقسام المكوّنة لدولة ما ملزمة بالتمسك بإيمانها المشترك بعضها ببعض، وبأولئك الذين يتحصلون على أي مصلحة جدية تجري بفضل التزاماتهم، بمقدار ما تلتزم الدولة كلها بإيمانها بالجماعات المنفصلة. وإلاّ فسرعان ما يصيب الوهن السلطة والكفاءة، ولا يعود ثمة قانون، بل إرادة القوة المتغلبة»[35]. كان

(35) المصدر نفسه، ص 23.

مونتسكيو قد شخّص منبعاً عميقاً للحرية. فالأعراف تصمد لأنها تقوم بحفظ التوازن بين عناصر المجتمع المدني المتأسسة تاريخياً. أما الحصافة فتستدعي الاعتبار بعِبَرِ التاريخ.

إن تشديد بورك على قوة العرف الموحِّدة يبيّن سبب عدم قلقه من الحزبية، أو النزاع. فالسلم الاجتماعي يقتضي الحفاظ على مراكز السلطة الموجودة. وبعد دراسة مونتسكيو، لامَ الفرنسيين لتخليهم عن المؤسسات الإرستقراطية التي كانت أداة لاحتواء الجماهير، وكابحاً للنظام الملكي. وكان لزاماً عليهم أن يتعظوا بالأحداث الإنجليزية، وأن يقيموا البناء على الأسس التي تركها لهم أسلافهم. كانت المؤسسات السياسية للنظام القديم، مع بعض التعديلات الطفيفة، وسائل كافية تماماً للبلد. «فمن خلال ذلك التنوع في الأعضاء والمصالح، كانت الحرية العامة تتوافر على ضمانات متعددة تعدد وجهات النظر الصادرة عن الجماعات المختلفة، وفي الوقت نفسه فإن نفوذ النظام الملكي على الكل يحول دون انحراف الأقسام المنفصلة، والانطلاق من المواقع المخصصة لهم»[36]. إن المجتمع المدني يتشكل على أساس علاقات تكاملية بين الفئات الاجتماعية التي يكون لانسجامها المتبادل جذور تاريخية عميقة، ولا خير يُرتجى من طموح في غير محلّه. ولا يمكن إهمال التاريخ، أو إعادة كتابته باسم أيّ أيديولوجيا. فالاستقرار، والنظام، والتقاليد، والأعراف، والمِلْكية الخاصة، والدين كلها تشكل أسس أيّ مجتمع مدني مستقر. وهي تتشكل وتُحمى بالمؤسسات الوسيطة نفسها التي شخّصها مونتسكيو، وأهملها روسو، ودمّرتها الثورة الفرنسية.

---

(36) المصدر نفسه، ص 40.

«من الميثاق الأعظم(*) (Magna Charta) إلى إعلان الحقوق(**) (Declaration of Right)، كانت هناك سياسة موحدة لدستورنا تطالب بالحريات وتؤكدها باعتبارها تركة موقوفة علينا من أسلافنا، لنقوم بنقلها إلى أخلافنا؛ باعتبارها مِلكية تخص أبناء هذه المملكة حصراً، بلا أي ادعاء بحق عام أو مسبق مهما كان نوعه، وبهذا فإن دستورنا يحافظ على الوحدة لكل أجزائه. فلدينا تاج متوارث، وطبقة نبلاء متوارثة، ومجلس للعموم، وبشر يرثون الامتيازات، والحقوق الدستورية، والحريات المتحدرة من شجرة ممتدة من الأجداد»(37).

لم يكن أيٌّ من هذه الأشياء حكراً على الإنجليز. وقد خاطب بورك الفرنسيين بقوله هذا: «كان لديكم كلّ هذه المنافع في دولكم القديمة، ولكنكم شئتم التصرّف كما لو أنكم لم تشكلوا يوماً مجتمعاً مدنياً، وكما لو أن لديكم كلَّ شيء لتبدأوا من جديد. لقد بدأتم بداية كريهة، لأنكم احتقرتم كلَّ شيء كان ينتمي إليكم»(38). يكمن جذر هذا الخطأ في احتقار الثورة الفرنسية للتاريخ والعرف. وأحلَّ قادتُها المقولاتِ المجردة محلَّ الإمكانيات التي أتاحتها الدساتير القائمة، ولا يمكن للعواقب إلاّ أن تكون وخيمة، ولو كان الفرنسيون قد

(*) الميثاق الأعظم، ويسمى أيضاً الوثيقة العظمى للحريات، صدرت في العام 1215. وكانت مناسبة هذه الوثيقة خلافات نشبت بين جون ملك إنجلترا، والبابا إنوسينت الثالث، والبارونات حول حدود سلطة الملك. وأقرت هذه الوثيقة أن إرادة الملك مقيدة بالقانون. فصارت فعلاً أعظم وثيقة في تاريخ الديمقراطية.

(**) صدر في إنجلترا عام 1689، يحصل بموجبه الشعب، المُمَثل بالبرلمان، على حرياته وحقوقه، فضلاً عن بنود أخرى عديدة.

(37) المصدر نفسه، ص 37.

(38) المصدر نفسه.

نظروا إلى المحيط من حولهم مليّاً، لرأوا أن تسوية المراتب الاجتماعية تجري بعكس الطبيعة، ولا يمكنها إلاّ أن تشوّه النظام الطبيعي للأشياء، ذلك أن «المساواة الأخلاقية الحقيقية بين بني البشر» تكمن في وجود «شعب محمي، ومكتف، وكدود، ومطيع، ويتفهم أن التراتبية تجعل من الفضيلة أمراً ممكناً». لكن الفرنسيين انساقوا وراء «الخيال غير السويّ الذي يؤزم وينغص، نظراً لما يبعثه من أفكار زائفة وآمال طائشة في عقول بعضهم ممّن قُدّر لهم أن يقطعوا الدرب في رحلة غامضة من حياة الكدح، أقول يؤزم وينغّص تلك اللامساواة الحقيقية التي لا يمكن أبداً إزالتها، والتي يتأسس عليها نظام الحياة المدنية لمصلحة أولئك الذين يجب أن تدعهم في حياة متواضعة بقدر ما هي لمصلحة أولئك الذين هم قادرون على الارتقاء إلى حياة أفخم ولكن ليست أوفر سعادة»[39]. فالمجتمع المدني تشكّله اللامساواة.

«لكن يجب الآن تغيير كلّ هذا. وكلّ الأوهام المبهجة ـ التي جعلت السلطة وديعة والطاعة تحرراً، وآلفتْ بين ظلالٍ مختلفةٍ للحياة، والتي أدخلت إلى السياسة، عن طريق تمثّل رقيق، تلك العواطف التي تجمّل المجتمع الخاص ـ يجب أن تنحلَّ بوساطة إمبراطورية النور والعقل الغازية. ولا بدّ من تمزيق شراك الحياة الكريمة الزائفة بقوة. فكل الأفكار التي أضيفت على الحياة ـ والطالعة من جوف خيال أخلاقي معين، ويحتويها القلب ويصادق عليها الفهم باعتبارها ضرورة لتغطية فساد طبيعتنا العارية والهشة، وللارتقاء إلى مستوى الكرامة في تقويم أنفسنا ـ كل تلك الأفكار لا بدّ من تحطيمها بوصفها أفكاراً ساذجة، وعبثية، وبالية»[40].

(39) المصدر نفسه، ص 42 و55.

(40) المصدر نفسه، ص 87.

كان عصر التنوير هو نقطة الخلاف. ذلك أن شمولية هذا العصر وعدوانيته اقحمتاه في موقع معارض للامتيازات الخاصة واللامساواة العامة اللتين تعززان المجتمع المدني. ويحذرنا بورك من أنه إذا ما استمرّ هذا الوضع، «فإن الجماعة السياسية نفسها قد تتفتت خلال بضعة أجيال، وتتذرّى إلى فرديات مفتتة، وبعد مدة تتلاشى في مهبّ الرياح»[41] لقد تجسدت اللامساواة بين طبقات البشر المختلفة في مؤسسات، على امتداد سنوات عديدة، ويجب على القادة الحكماء احترامها. ويجب على التشريع «أن يزوّد كل طبقة موصوفة بقوة كافية تحميها في صراع المصالح الناجم عن اختلاف المصالح الذي لا بد من وجوده، ولا بد من إعلانه في المجتمع المعقد بأسره»، لأن أي محاولة لفرض توافق مستمدّ سياسياً على مجتمع مدني متفاوت إنما هو أمر ينذر بالكارثة[42]. وإن الاعتراف الصريح بأن اللامساواة توطّد استقرار العلاقات الاجتماعية، هو الشرط الوحيد الذي يمكّن المؤسسات الوسيطة في فرنسا من حماية المجتمع المدني من التاج والدهماء. وقال بورك إنه مهما كان مقدار الإصلاح الذي كانت تحتاجه برلمانات «النظام القديم» وبلاطاته، فإنها كانت تجسّد الديمومة والاستقلالية. وكانت هذه المؤسسات، إلى حدّ بعيد، خارج سيطرة الملك الذي كان يقوم بالتعيينات في هذه المناصب؛ لأنها احتلت هذه المواقع مدى الحياة، واستندت إلى القوانين الإرستقراطية في التوارث. وكانت هذه الاستقلالية تعني أن هذه المؤسسات يمكن أن تقاوم «التجديد التعسفي» عن طريق حماية المِلْكية، والتقاليد، والاستقرار ضدّ الملك والرعية[43]. ولو نجت

(41) المصدر نفسه، ص 109.
(42) المصدر نفسه، ص 215-216.
(43) المصدر نفسه، ص 242-243.

هذه المؤسسات من تدمير الهيجان الثوري لها لكان بمقدورها أن تكون «أحد التوازنات والتصحيحات لشرورِ ديمقراطيةٍ هزيلة وغير عادلة»[44]. وقد كان مونتسكيو على حقّ حين رأى أن الاختلافات في الكيف كانت أهمَّ من اعتبارات «المادة والكم». ويمكن للتنظيمات الوسيطة أن تحافظ على المجتمع المدني بالدفاع عن جذوره المتنوعة.

صاغ مونتسكيو دفاعه عن التنظيمات الوسيطة لكي يحدّ من سلطة الملك. وقد كيّف بورك هذا الدفاع لأغراضه، ليشنّ هجوماً على الثورة الفرنسية باسم العُرف، والتقاليد، والسلطة المحلية. أما المجتمع المدني عند روسو فقد سيّس الاهتمام الاسكتلندي بالمجتمع الأخلاقي بإضافة عناصر مهمة من التراث القديم للنزعة الجمهورية المدنية. ثمّ آلت الأمور إلى ألكسيس دو توكفيل ليكيّف هذه النظرات الثلاث مع شروط الديمقراطية والمساواة. وقد ظهرت نظريته عن المجتمع المدني بوصفه ميداناً للروابط الوسيطة غير الخاضعة للدولة (Nonstate)، وذلك من خلال تقويمه للتاريخ الفرنسي والديمقراطية الأمريكية. فبتأسيس نظريته على النزعة المحلية (Localism) وسياسة المصلحة، وقفت هذه النظرية مع الماركسية في صميم النظريات المعاصرة عن المجتمع المدني برمتها.

الدروس الأمريكية

كتب توكفيل[*] في العام 1835 قائلاً: «من بين الأشياء الغريبة

(44) المصدر نفسه، ص 243.

(*) ألكسي دي توكفيل (1805-1859)، أرستقراطي فرنسي، سافر إلى أمريكا في عمر يناهز الخامسة والعشرين، وذلك لوضع دراسة عن السجون هناك. يُعدّ كتابه **الديمقراطية في أمريكا** من أهمّ الكتب التي تناولت طبيعة النظام الديمقراطي الأمريكي في تلك الحقبة، فقد صدر مجلده الأول في العام 1835، والثاني في العام 1840.

التي لفتت انتباهي، خلال إقامتي في الولايات المتحدة، لم يستوقفني شيء بهذه القوة أكثر من المساواة العامة في الظروف القائمة بين الناس». عزم هذا الإرستقراطي الشابّ، وهو يخاطب بني قومه الفرنسيين، على أن يبيّن «التأثير المذهل التي تمارسه هذه الحقيقة الأولية في المسار الكليّ للمجتمع»؛ لأنه كان على قناعة من أن أوروبا كان مقدّراً لها أن تتشكل بفعل القوى نفسها التي عاينَها في أمريكا[45]. وكان مقتنعاً، أيضاً، بأنه حان الوقت لدفن الماضي وإدراك الفرص والمخاطر التي طرحتها المساواة الاقتصادية على السياسة والمجتمع المدني على حدّ سواء. وهو يواصل القول: «سرعان ما أدركتُ أن تأثير هذه الحقيقة يمتد إلى ما وراء الطابع السياسي للبلد وقوانينه، وإن تأثيرها في المجتمع المدني ليس أقل من تأثيرها في الحكومة»[46]. وحينما يضع توكفيل المجتمع المدني في ميدان يقع «خارج الطبيعة السياسية للبلد وقوانينه»، وخارج نطاق «الحكومة»، فإنما هو يصوغ فهمَه البالغ التأثير للمجتمع المدني بوصفه ميداناً للتنظيمات التي تتوسط بين الفرد والدولة. وبذلك، فقد كيّف مواقف مونتسكيو لحال المساواة الاقتصادية والديمقراطية السياسية في فترة ما بعد الثورة.

كان ضعف الدولة أول شيء يستوقف توكفيل في أمريكا. فجاء تفسيرُه ليرسي أولَ التمييزات بين أمريكا «المجتمع القوي، والدولة الضعيفة» وأوروبا «الدولة القوية، والمجتمع الضعيف»، وهو التمييز الذي ترك تأثيراً فاعلاً في التنظير المعاصر. إن الافتقار إلى التراث الإقطاعي الراسخ، وما صاحبه من غياب «للنظام القديم»، وندرة

(45) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols. (New York: Random House, 1990), vol. 1, p. 3.

(46) المصدر نفسه.

المدن الكبيرة وما ترتب عليه من تزايد أهمية المجالس المحلية، والغياب النسبي للبيروقراطية، وهو غياب مقرون بتقاليد اللامركزية، والعزلة الجغرافية، وغياب جيش كبير دائم، كلّ هذه العوامل، لا سيما عندما تُضَمُّ إلى المساواة الاجتماعية الواسعة، وثقافة الاعتماد على الذات، ومستوى منخفض من صراع الطبقات، تُبيّن لماذا لم يكن لأمريكا تقاليد الدولة القوية التي ميّزت التاريخ الأوروبي. «لا شيء يستوقف المسافر الأوروبي في الولايات المتحدة أكثر من غياب ما نسميه نحن بالحكومة، أو الإدارة. ثمة قوانين مدونة في أمريكا، ويرى المرء التنفيذ اليومي لها، ولكن على الرغم من تحرك كلّ شيء بانتظام، لا يمكن اكتشاف المحرّك في أي مكان. واليد التي توجّه الماكنة الاجتماعية يد غير مرئية»[47]. أراد توكفيل، مثل آدم سميث، تحديد هذه اليد. وبخلاف سميث، صبّ اهتمامه على الثقافة، وابتعد عن الاقتصاد. وما زالت عواقب اختياره تلازمنا.

أدّى هذا التوجّه إلى وصفه الشهير للحياة البلدية وذروتها في اجتماع البلدة. كان «تدخّل الناس في الشؤون العامة، والتصويت الحر على الضرائب، ومسؤولية ممثلي السلطة، والحرية الشخصية، والقضاء المستند إلى هيئة المحلّفين»، كانت هذه كلها حياة الحرية الأمريكية وينبوعها الرئيس؛ كانت هذه الأشياء تمارَس في أوروبا على نحو منقوص فقط، أما «في إنجلترا الجديدة فإن القوانين هي التي أقرتها ونظمتها»[48]. لقد جمع الأمريكيون الديمقراطية الإثينية بالنزعة الجمهورية التقليدية في البلدات، التي هي أولى الأشكال التنظيمية للحياة السياسية في العالم الجديد. كوّنت قراءة توكفيل

(47) المصدر نفسه، مج 1، ص 70.

(48) المصدر نفسه، مج 1، ص 39.

لمونتسكيو تقديره للمؤسسات المحلية:

«في إنجلترا الجديدة، تشكّلت دوائر البلديات (Township) تشكّلاً تاماً ومؤكداً منذ بواكير العام 1650. وكانت استقلالية البلدات النواة التي تلتقي حولها المصالح، والأهواء، والحقوق، والواجبات، وتتشبث به. فهي وفّرت سَعَةً في نشاط الحياة السياسية الحقيقية، بشقّيْها الديمقراطي والجمهوري. وكانت المستعمرات ما زالت تعترف بسيادة البلد الأم؛ وما زال النظام الملَكي يمثل قانون الدولة؛ غير أن الجمهورية تأسست سلفاً في كلّ بلدة محلية.

«عيّنت البلدات حكامها على اختلاف أنواعهم، وخمّنت مقدار ما عندها، وفرضت على نفسها الضرائب. وفي أيّ بلدة من بلدات إنجلترا الجديدة، لم يجرِ تبنّي قانون التمثيل؛ بل كانت شؤون المجتمع تُبحث، كما في أثينا، في باحة السوق باجتماع عامّ للمواطنين»[49].

توسطت بلديات إنجلترا الجديدة بين الناس والمؤسسات السياسية الأوسع عبر تمثيل المصالح المحلية[50]. أما ارتباطاتها الوثيقة بالسكّان فوفّرت نماذج ممأسسة للحكم الذاتي، وعملت النزعة المحلية على توطين الدولة الديمقراطية. وكانت البلدات مبنية بناء محكماً لكي توجّه المشاركة الشعبية وتطوّعها، لأن «حكومة البلدة القائمة في مركز العلاقات الاعتيادية للحياة، تقوم مقام ميدان يشبع الرغبة في الاعتبار العام، وميدان يلبي الحاجة للمصلحة الملحة، ويمثل نكهة السلطة والشعبية؛ أما الأهواء التي تُربك المجتمع عموماً، فهي تغيّر طبيعتها عندما تجد منفذاً شديد القرب

(49) المصدر نفسه، مج 1، ص 40.

(50) المصدر نفسه، مج 1، ص 61.

من المركز البلدي ومحيط العائلة»[51]. يمكن للبلديات المحلية أن تدافع عن الحرية من دون اللجوء إلى التجاوزات الديمقراطية المفرطة، والسبب بالضبط هو آفاقها الضيقة:

«يرتبط الساكن الأصلي في إنجلترا الجديدة ببلدته، لأنها مستقلة وحرّة؛ ومساهمته في شؤونها تضمن له ارتباطه بمصالحها؛ والرخاء الذي توفره يلبي رغباته، ورفاهيتها هدف لطموحه وجهده في المستقبل. وهو يشارك في أي شيء يجري في البلدة، ويمارس فنّ الحكم في المجال الصغير الذي يقع في متناوله، ويعوّد نفسه على تلك الأشكال التي لا تقوم الحرية من دونها إلاّ بالثورات؛ فيتشرب روحها، ويتذوق نكهة النظام، ويستوعب ميزان القوى، ويلمّ بالمفاهيم العملية الواضحة عن طبيعة واجباته ونطاق حقوقه»[52].

لا يمكن أن تكون الدولة الممركزة للثورة الفرنسية ملائمة لأمريكا أبداً، والسبب يكمن في أن حبّ مثل هذه الدولة للانتظام، وحساب كل ما سيحدث، والروتين الإداري، يجعلها عاجزة مقارنة بثقافة مفعمة بحيوية النشاط المحلي. يقول توكفيل «مهما تكن السلطة المركزية متنورة وبارعة، فلا يمكنها بنفسها أن تستوعب كل تفصيلات حياة أمة عظيمة. فمثل هذه اليقظة تتجاوز قوى البشر. فقوة هذه السلطة تخذلها عندما يراد تحريك المجتمع على نحو عميق، أو تسريع تقدمه، وإذا ما صار تعاون المواطنين الخصوصيين أمراً ضرورياً لتعزيز تدابيرها يفتضح سرّ عجزها»[53]. وعلى الجانب

(51) المصدر نفسه، مج 1، ص 67.

(52) المصدر نفسه، مج 1، ص 68.

(53) المصدر نفسه، مج 1، ص 90.

الأمريكي، فإن النقاط المناقضة للنزعة المركزية للدولة الفرنسية تتمثل في المؤسسات المحلية القوية المدعومة بثقافة فردانية ومحلية ضيقة تذود عن الحرية من خلال تقييد سلطة الدولة، وجعل الناس أقربَ إلى أداء مهمات القيادة في مواطنهم.

إن الحكم الذاتي المحلي كان ملائماً تماماً للثقافة الأمريكية المتمثلة في الاعتماد على الذات؛ «وكلّ شخص هو أفضل من يقيّم ما يخصه، وهو أنسب شخص يوفر لنفسه ما يحتاجه. أما البلدة والمقاطعة فإنهما كفيلان بالعناية بمصالحهما الخاصة، والدولة تمارس الحكم، لكنها لا تنفذ القوانين»[54]. ويتطلع الأمريكيون إلى أنفسهم وإلى جيرانهم، ويطلبون المساعدة العامة عندما تُمنى المبادرات الخاصة بالإخفاق. إن نزعتهم المحلية التقليدية، والعادات التي تأتي مع الحرية السياسية، وثقافة الاعتماد على الذات، تيسّر للتنظيمات الوسيطة للمجتمع المدني الأمريكي أن تمثل قضايا السكان لدى الدولة، وهذا ما جعل هذا المجتمع مجتمعاً فريداً. «لا يوجد بلد في العالم نجح في استخدام مبدأ المشاركة وطبّقه على أكبر عدد من الأشياء مثل أمريكا. وإلى جانب الروابط الدائمة التي أسّسها القانون بأسماء البلدات، والمدن، والمقاطعات، فإن عدداً كبيراً من الأسماء الأخرى شكّلته هيئة الأفراد الخصوصيين وتعهّدته»[55].

إن مفهوم توكفيل عن المجتمع المدني الأمريكي القائم على فهم ثقافي ربط فردانية الناس العميقة بالرفاهية العامة في ظروف المساواة الاجتماعية الواسعة. وكان مقتربه مختلفاً عن مقترب روسو على نحو جذري. إن وجود المؤسسات الحرة، وحكم القانون،

---

(54) المصدر نفسه، مج 1، ص 81.

(55) المصدر نفسه، مج 1، ص 191.

وحرية التجمع، أساس إذا كان يراد التوفيق بين المساواة، والديمقراطية، والتضامن. «فالمشاعر والآراء تجنَّد بحيوية جديدة، والقلب يكبر، والعقل الإنساني يتطور عن طريق التأثير المتبادل بين البشر. وقد بيّنت أن هذه التأثيرات تكاد تكون معدومة في البلدان الديمقراطية؛ فلا بد إذاً من اصطناعها، وهذا أمرٌ لا تنجزه إلاّ التجمعات الطوعية»[56]. وإن ميل الأمريكيين إلى تشكيل منظمات طوعية أمر يميزها عن أوروبا، ويتيح لها تجنّب كلّ من التسوية التامة التي تقوم بها الدولة والامتيازات الإرستقراطية.

«يشكل الأمريكيون، من كلّ الأعمار، والمراتب والميول، تجمعات طوعية. فهم لا يملكون فقط الشركات التجارية والصناعية، التي يساهم فيها الجميع، بل يشكلون أيضاً تجمعات من ألف نوع ونوع؛ دينية وأخلاقية، جادة وعابثة، جليلة أو مقيّدة، صغيرة أو ضخمة. والأمريكيون يكوّنون التجمعات للاستمتاع، ولتأسيس المدار، وبناء النُزُل، وإقامة الكنائس، ونشر الكتب، وإرسال المبشرين إلى جهات المعمورة، وبهذه الطريقة، أسسوا المستشفيات، والسجون، والمدارس. وإذا كان من المفترض غرس حقيقة معينة أو رعاية شعور معين عبر تشجيع مثال عظيم، فإنهم يؤلفون جمعية طوعية. وحيث ترى الحكومةَ في فرنسا هي التي ترئس مشروعاً جديداً، وترى في إنجلترا رجلاً من مقام رفيع هو الذي يرئسه، لسوف ترى في الولايات المتحدة تجمعاً طوعياً على رأس هذا المشروع»[57].

تصهر التجمعات الطوعيةُ المصلحةَ الشخصية والصالح العام

---

(56) المصدر نفسه، مج 2، ص 108-109.

(57) المصدر نفسه، مج 2، ص 106.

معاً، وهذا يبيّن لماذا كان توكفيل شديد التأثر بطاقة الأمريكيين وقوتهم، لا سيما حين قارنهم مع حبّ الأوروبيين للروتين الإداري والانتظام، والاعتدال. «لا يوجد بلد في العالم يبذل فيه المواطنون مثل هذه الجهود من أجل المصلحة المشتركة. وأنا لا أعرف بشراً أسسوا مدارس بهذه الكثرة والكفاءة، وأماكن عامة للعبادة أكثر ملاءمة لحاجات السكان، أو طرقاً ممتازة. إن أشياء من قبيل انتظام الخطة ودوامها، والترتيب الدقيق للتفصيلات، وكمال النظام الإداري يجب الاّ يُبحث عنها في الولايات المتحدة؛ فما نجده هناك هو حضور سلطة، وإنْ تكن جامحة إلى حدّ ما، فإنها مفعمة بالقوة على الأقل، وهناك وجود حافل بالحوادث، ولكنه في الواقع، مفعم بالنشاط والسعي»[58]. لقد أمل توكفيل، بمحاكاة مونتسكيو وماديسون، أن المجتمع المدني سيخدم التحرر عن طريق التخفيف من وطأة تأثير أيّ مصلحة مفردة، وإضعاف الأغلبية، والاحتراس من تجاوزات الديمقراطية نفسها التي حفّزت على ظهور هذه الأمور[59]. فهو استند إلى مشاهداته العيانية كي يستمد قاعدة عامة يمكنها أن تحمي التحرر في عصر الديمقراطية:

«ليست هناك بلدان أكثر حاجة للتجمعات الطوعية لكي تحول دون استبداد فئة أو تعسف السلطة لأمير من تلك البلدان المتشكلة ديمقراطياً. وفي الأمم الإرستقراطية، فإن مجموعة النبلاء والأثرياء هم أنفسهم تجمعات طبيعية تكبح سوء استعمال السلطة. وإذا كان الأفراد، في البلدان التي لا توجد فيها مثل هذه التجمعات، لا يستطيعون طرح بديل مصطنع وموقت لأنفسهم، فلا أرى ثمة وقاية

(58) المصدر نفسه، مج 1، ص 90-91.

(59) المصدر نفسه، مج 1، ص 194.

دائمة ضد الطغيان الأشد إثارة للسخط؛ وربما يمكن لفئة صغيرة أو فرد واحد، يطوق نفسه بحصانة لا يطولها القانون، أن يقمع شعباً كبيراً»[60].

لم يُولِ توكفيل انتباهاً كافياً للقضايا الاقتصادية؛ وإشاراته القليلة إلى التأثير المفكك الذي تمارسه التجارة كانت مقصورة على ملاحظات عابرة عن تأثيرها في التجمعات الطوعية. وتكمن عبقريته في قدرته على إدراج المساواة، والنزعة المحلية، والنزعة المادية، في مفهوم موسّع على نحو كبير للمجتمع المدني. وقد عزا تركيز أمريكا على الثروة المادية إلى بنيتها الاجتماعية الديمقراطية التي كانت أيضاً سبب ميول الناس الفريدة إلى الاتحاد في تجمعات. كما أنه كان يتفق أيضاً مع لوك، ومونتسكيو، وماديسون، على أن التجارة يمكن أن تخدم التحرر، عبر خلق مراكز متعددة للسلطة في المجتمع المدني. «لا أعرف شعباً صناعياً أو تجارياً واحداً يمكن الإشارة إليه، بدءاً من أهالي صور إلى أهالي فلورنسا ووصولاً إلى الإنجليز، لم يكن حرّاً أيضاً. لذلك ثمة رابطة وثيقة وعلاقة ضرورية بين هذين العنصرين؛ الحرية والصناعة الإنتاجية»[61]. ولكن السعي وراء الثروة في الحال الأمريكية يورث تقسيم الناس أيضاً. وقد قال: «عندما تكون الظروف الاجتماعية متساوية، يميل كلّ إنسان للعيش بمعزل عن الآخرين، ويتمحور حول نفسه متناسياً البشر حوله»[62]. كان توكفيل شديد الوعي بأن الأمريكيين يخوضون في أمواه مجهولة. أما المدونات القانونية المشترعة، والمدونات التعاقدية، ومعايير التماسك الاجتماعي، والبنى التراتبية، وفروض الطاعة، التي حكمت

(60) المصدر نفسه، مج 1، ص 195.

(61) المصدر نفسه، مج 1، ص 140.

(62) المصدر نفسه، مج 1، ص 256.

بنية المجتمع القروسطي، كانت غير واردة في أمريكا، وهي آخذة بالاختفاء في أوروبا. وعلى الرغم من تذمر بورك، فقد انتصر عصر التنوير. ليس لأعضاء جمهورية ديمقراطية تجارية روابط جوهرية في ما بينهم؛ فكلّ واحد منهم مساوٍ لكل واحد في المجموع، ولا أحدَ يتقيد بأي شخص آخر، إلاّ إذا كانت مصالحه الخاصة على المحكّ. كان توكفيل مأخوذاً بالأمريكيين لأنه علم أن من الصعب خلق المجتمع المدني من مثل هذه المواد الخام. «يجب الإقرار بأن المساواة، التي تمدّ العالم بمنافع عظيمة، توحي للبشر، مع ذلك... ببعض الميول بالغة الخطورة. فهي تنزع إلى فصل بعضهم عن بعض حتى لَيتمحور اهتمام كلّ إنسان حول نفسه؛ وهي تجعل النفس جامحة الرغبة في المباهج المادية»[63]. وإذا ما تركت المساواة بمفردها، فإنها ستتمخض عن مجتمع من الغرباء؛ «فالديمقراطية لا تجعل من كلّ إنسان متنكراً لأسلافه فحسب، بل هي تطمس أصله وتفصل معاصريه عنه. وترده أبداً فريسةً لذاته ووحيداً. وتهدد في الأخير بحبسه في عزلة مشاعره القلبية الفردية»[64].

وما يزيد هذا الوضع أهمية أن المجتمع المدني يوفر مبادئ الاتحاد في تجمعات كالتي تتولد تلقائياً عن السياسة أو التجارة. وقد أظهر توكفيل «أن الأمريكيين تصدّوا، بواسطة المؤسسات الحرة، لنزوع المساواة إلى عزل البشر، بعضهم عن بعض، وقد قهروا هذا النزوع»[65]. إذ يمكن للتجمعات الطوعية أن تحفز فاعلية المواطن، وأن تربط مصلحة الفرد برفاهية الجماعة. والتحكم المحلي بالشؤون العامة يغرس دروس الديمقراطية الإثينية والنزعة الجمهورية

---

(63) المصدر نفسه، مج 1، ص 22.

(64) المصدر نفسه، مج 1، ص 99.

(65) المصدر نفسه، مج 1، ص 103.

الكلاسيكية في الشروط المساواتية للحياة الحديثة. لقد حلّ النشاط الطوعي لدى توكفيل محلَّ المجتمع الأخلاقي لدى روسو.

«من العسير فصل الإنسان عن دائرته الخاصة من أجل شدّ اهتمامه بمصير الدولة؛ ذلك لأنه لا يفهم بوضوح مقدار تأثير مصير الدولة في وضعه هو. ولكن إذا جاء اقتراح بشق طريق في طرف أحد عقاراته، فسوف يرى على الفور أن ثمة صلة بين هذه القضية العامة الصغيرة وشؤونه الخاصة الأكبر؛ وسوف يكتشف، بلا داعٍ لبسط الأمور له، الصلة الوثيقة التي توحد المصالح الخاصة والعامة. وهكذا قد يتحقق الكثير عن طريق تكليف المواطنين بإدارة الشؤون البسيطة أكثر مما يتحقق لهم بإعطائهم السيطرة على الشؤون المهمة، من ناحية شدّ اهتمامهم بالرفاهية المشتركة، وإقناعهم بأنهم باستمرار بمسيس الحاجة بعضهم لبعض لتوفيرها. وقد يُكسبك إنجاز رائع رضا الناس بضربة واحدة؛ ولكن لكي تحظى بحبّ واحترام السكان الذين يحيون حولك، سيتوجب عليك أن تثابر في تقديم الخدمات الصغيرة المتصلة، والأعمال الخيرية الخفية، وأن تتطبّع على العطف الدائم، وأن تكون معروفاً بالنزاهة. وعندئذ فإن الحرية المحلية، التي تؤدي بقدر كبير من الناس إلى تقدير محبة جيرانهم وأقربائهم، توحد البشر باستمرار، وترغمهم على مساعدة بعضهم بعضاً على الرغم من الميول التي تفرقهم»[66].

إن جوهر مناهضة الدولة في تفضيل توكفيل النشاط الطوعي يقع في صميم الافتتان المعاصر بالمجتمع المدني. ولكن محاججته كانت محاججة براغماتية. «قد تؤدي الحكومة دوراً في بعض أكبر الشركات الأميريكية، وإن بضع ولايات، أي أعضاء الاتحاد، قد سعت أصلاً

(66) المصدر نفسه، مج 1، ص 104.

إلى القيام بهذا الدور؛ ولكن، يتساءل توكفيل، ماذا بوسع السلطة السياسية أن تفعل في ما يتعلق بالعدد الكبير من المشروعات الصغرى التي ينفذها المواطنون الأمريكيون كلَّ يوم، بمساعدة مبادئ التجمعات الطوعية؟». لن يقوم مستقبل آخذ بالتعقيد والتكافل إلاّ بزيادة الطين بلّة. «بوسعنا أن نرى الآن دنوّ تلك اللحظة التي يكون فيها الإنسان أقلَّ قدرةً على إنتاج ضرورات الحياة المشتركة بمفرده. ولسوف تكون مهمة السلطة الحاكمة تقديم العون. وكلما حلّت هذه السلطة محلَّ التجمعات الطوعية، فقد الأفراد فكرة الاتحاد معاً، وزادت حاجتهم إلى مساعدة الدولة، وهذه هي الأسباب والنتائج التي تولد بعضها بعضاً بلا توقف. فهل سيؤول الأمر في النهاية إلى أن تأخذ إدارة البلاد على عاتقها تدبير الصناعات كلها التي لا يقوى مواطن فرد على تدبيرها؟»[67]. يمكن تعميم الدروس المستفادة من البنية الاجتماعية الأمريكية، والثقافة الأمريكية، والتاريخ الأمريكي. لم يكن نقدُ مونتسكيو للحكم الملكي المطلق ببعيد عن توكفيل أبداً، الذي استند إليه ليصوغ بيان المجتمع المدني، وهو بيان يقع في مركز التنظير المعاصر بأسره تقريباً:

«ليست حكومة ما بأكفأ في الحفاظ على الحياة وتجديد دورة الآراء والمشاعر، بين ظهراني شعب عظيم، منها في تدبيرها مضاربات الصناعة الإنتاجية كلها. وما أن تحاول حكومة ما المضيّ إلى ما وراء ميدانها السياسي، والدخول في هذا المسار الجديد، من دون قصد، حتى تمارس طغياناً لا يُحتمَل؛ لأن الحكومة لا تعرف سوى إملاء قواعد صارمة، وفرض آرائها المفضّلة لديها، وليس من السهل مطلقاً التمييز بين إرشاداتها وأوامرها. وتحدث الطامة الكبرى

---

(67) المصدر نفسه، مج 1، ص 108.

إذا ما آمنت الحكومة فعلاً بأنها معنية بنفسها بمنع تداول الأفكار؛ إذ ستصاب بالجمود والإرهاق تحت وطأة هذا الخمول الطوعي. ولذلك، ينبغي ألا تكون الحكوماتُ هي السلطاتِ الفاعلةَ الوحيدة، ويجب أن تقف التجمعات الطوعية، في الأمم الديمقراطية، في موقع أولئك الأفراد المتنفذين الذين أزاحتهم المساواة في المكانة»[68].

نحن هنا في قلب نظرية توكفيل عن المجتمع المدني. يجب أن تقتصر مسؤوليات الحكومة على «ميدانها السياسي». والمجتمع المدني موّار بالتجمعات الطوعية التي تتوجه إلى متابعة الشؤون الخاصة، غير معنية عموماً بالشؤون السياسية والاقتصادية الواسعة. إن المجتمع المدني ـ الذي تعزّزه النزعة الأمريكية الفريدة إلى التجمع من أجل متابعة المصالح المحلية ـ يستبدل بالإرستقراطيين مجموعات من البشر المتساوين، ويلطّف، في مجرى ذلك، من غلواء الدولة الديمقراطية. إنه الشرط الأساسي للحرية، وهو الحلّ الأمريكي لمأزق أوروبا. «ففي البلدان الديمقراطية، يكون علم الاتحاد في تجمعات أباً للعلوم؛ وتقدّمُ باقي العلوم كلِّها رهنٌ بالتقدم الذي يُحرزه»[69].

كان توكفيل مبهوراً بعمق ببساطة العالم الجديد، وطاقته، وإبداعيته، ولكنه كان قلقاً بصدد قدرة هذا العالم على تقوية هيمنة الدولة، وكان يخشى من أن الشبكة الغنية المتألفة من التجمعات الوسيطة، وتقاليد النزعة المحلية، والحرية السياسية، قد لا تكون كافية لاستمالة الأفراد المنعزلين في مجتمع تجاري إلى الصالح العام. كان على الأمريكيين على الرغم من تعلقهم الشديد بالطوعية المحلية ـ أن يدركوا أهمية إصلاح النزعة الكلية للثورة الفرنسية وذلك

(68) المصدر نفسه، مج 1، ص 109.

(69) المصدر نفسه، مج 1، ص 110.

عن طريق الاعتراف باللامساواة المحلية. «يعي الأمريكيون أنه، في كلّ دولة، لا بد من أن تنبثق السلطة العليا من الشعب؛ ولكن ما أن تتشكل السلطة، حتى يدركوا أنها بلا حدود إن جاز التعبير، وهم مستعدون لأن يعترفوا بأن لها الحقَّ في أن تفعل ما تشاء. إذ ليس لديهم أدنى فكرة عن الامتيازات الخاصة الممنوحة إلى المدن، والعوائل، والأشخاص؛ وتبدو عقولهم أنها لا ترى إمكانية عدم تطبيق القوانين نفسها بانتظام صارم على كلّ جزء من أجزاء الدولة، وعلى جميع قاطنيها»[70] يمكن للمجتمع المدني أن يساعد أوروبا على أن تنسلخ أخيراً عن بناها الإرستقراطية القديمة. يقول توكفيل: «إن العديد من هذه السلطات المحلية اختفى فعلاً، أو أنه يميل إلى الاختفاء بسرعة، أو السقوط في مهاوي الاتكالية التامة. أما امتيازات طبقة النبلاء في أنحاء أوروبا كلها، وحريات المدن، وسلطة الهيئة البلدية فهي إما مدمرة، أو في طريقها إلى الدمار». لكن هذا الوضع لم يكن نعمةً خالية من أي التباس، لأن نزعة الثورة الفرنسية إلى تدمير «سلطات الحكومة الثانوية» كلها إنما هي تهديد فعلي للحرية[71]. والمنطق المتناقض للتاريخ يعني أن أمريكا المساواتية ربما تساعد أوروبا الطبقية على حفظ الحرية بحماية مراكز الامتيازات المحلية من الاندفاع الكلاني للدولة الديمقراطية. وربما يمكن للمجتمع المدني أن يستخدم بعض المنافع الثانوية للإقطاعية:

«إنني لأؤمن إيماناً راسخاً بأنه لا يمكن تأسيس الإرستقراطية مرة أخرى في العالم، ولكني أؤمن أن المواطنين الخاصين، بالتئام شملهم معاً، قد يشكلون هيئات ذات ثراء ونفوذ وقوة، كبرى، حتى

---

(70) المصدر نفسه.

(71) المصدر نفسه، مج 1، ص 304.

يغدوا شبيهين بالإرستقراطيين. وبهذه الوسائل يتمّ تحصيل أعظم الفوائد السياسية للإرستقراطية من دون تحمّل ظُلاماتِها ومخاطرها. إن تجمعاً ما من أجل الأغراض السياسية، والتجارية، والصناعية، أو حتى من أجل أغراض العلم والأدب، إنما هو عضو فاعل وتنويري من أعضاء الجماعة، وهو لا يمكن نبذه على هوانا، ولا قمعه بلا إيقاع مَظْلَمَةٍ، وبحفظ حقوقه الخاصة من انتهاكات الحكومة، تُحفَظ الحريات العامة للجماعة[72].

في عصر تهدّد فيه السلطةُ السياسيةُ الشعبيةُ الحريةَ، يمكن للمجتمع المدني أن يصون الحرية باللامساواة «لوضع حدود واسعة ولكن مميزة ومستقرة تحدّ من عمل الحكومة، ولمنح حقوق معينة لأشخاص معينين، وتأمين تمتّعهم بتلك الحقوق بلا منازع، وتمكين الإنسان الفرد من صيانة الاستقلالية، والقوة، والسلطة الأصلية التي لا تزال بحوزته، والإعلاء من شأنه إلى جانب المجتمع ككلّ، ورفعه إلى ذلك الموقع، هذه كما تبدو لي هي الموضوعات الرئيسة للمشرعين في العصور التي ندلف إليها الآن»[73]. إن المؤسسات الحرة التي تحمي النزعة المحلية والتجمعات الطوعية تفعل ذلك بتحديد سلطة الأغلبيات بقدر من اللامساواة.

«تقيم الحكومة الديمقراطية فكرة الحقوق السياسية على مستوى المواطنين الأدنى تواضعاً، تماماً كما أن توزيعُ الثروة يضع فكرةَ المِلكية في متناول البشر طرّاً، وبرأيي فإن هذا الأمر يمثل أعظم فوائدها. فأنا لا أقول إن من السهل تعليم بني البشر كيفية ممارسة الحقوق السياسية، ولكني أرى أن النتائج، حيثما يكون ذلك ممكناً،

(72) المصدر نفسه، مج 1، ص 324.

(73) المصدر نفسه، مج 1، ص 329.

التي تنجم عنها إنما هي نتائج مهمة إلى حدٍّ بعيد، وأزيد على ذلك بالقول إنه إنْ كان ثمة وقت يجب فيه إنجاز مثل هذه المحاولة فهو الآن. ألا ترون أن العقيدةَ الدينية تتصدّع، ومفهومَ الحقّ الإلهي يتدهور، وأن الأخلاقَ تنحطّ، ومفهومَ الحقّ الأخلاقي يذوي من جراء ذلك؟ لقد حلّ البرهان العقلي محلّ الإيمان، والحسابُ محلَّ العواطف، ولئن لم تنجحوا، في خضمّ هذا التمزّق العام، في ربط مفهوم الحقّ بمفهوم المصلحة الخاصة، التي هي القضية الوحيدة الثابتة في الطبع الإنساني، فما هي الوسائل التي ستتوفرون عليها لحكم العالم غير وسيلة التخويف؟ وحين يقال لي إن القوانين ضعيفة والناسَ مهتاجون، وإن الأهواء منفعلة وإن سلطة الفضيلة الأخلاقية مشلولة، ومن ثمّ ينبغي عدم اتخاذ أي إجراء لزيادة حقوق الديمقراطية، أجيب عن ذلك بأنه للأسباب هذه نفسها، يجب تبني إجراءات من نوع ما، وأنا أؤمن بأن الحكومات ما زالت مهتمةً في تبنيها أكثر من اهتمام المجتمع ككل بها، لأن الحكومات قد تموت، ولكن المجتمع لا يمكن أن يموت»[74].

لقد تولت أمريكا المهمة الجبّارة في «ربط مفهوم الحقّ بمفهوم المصلحة الخاصة، التي هي القضية الثابتة الوحيدة في الوجدان الإنساني». وإن إيجاد موقع للتحرر، والتفوق، والفضيلة في الظروف الجديدة من المساواة، والتجارة، والديمقراطية، يعتمد على أنواع من المؤسسات أبدعها الأمريكيون من مثل: اجتماعات البلدة، وحرية الصحافة، والانتخابات غير المباشرة، والفدرالية، والقضاء المستقل، وفصل الكنيسة عن الدولة، وكثرة التجمعات الطوعية المستقلة. لقد عقد توكفيل الآمالَ على أن يتمكّن الأمريكيون من أن يُروا الأوروبيين

(74) المصدر نفسه، مج 2، ص 245-246.

سبل الحدّ من الدولة المساواتية والديمقراطية الشاملة عن طريق إبقاء قسط معتبر من السلطة المهمة في المجتمع المدني الذي يمكن أن يتوسط بين الأفراد المنعزلين في مجتمع تجاري وبين جهاز تدخلي متزايد المركزية.

كان روسو قد عزز الفضائل الجمهورية القديمة للمواطنية والجماعة، وصاغ مفهوماً ثورياً للمجتمع المدني. وخشي بورك من الحداثة التي تسوّي الجميع في منزلة واحدة، وبحث عن الاستقرار في العرف واللامساواة. وانعكست ازدواجية توكفيل بإزاء الثورة الفرنسية في إدراكه أن «النظام القديم» كان يتقهقر تقهقراً مؤكداً أمام زحف المساواة والديمقراطية، لكنه شارك مونتسكيو مخاوفه من السلطة المركزية، وأراد الحد من نطاقها بالمؤسسات المحلية، والتجمعات الطوعية. وإن المجتمع المدني عنده إنما يحمي التحرر؛ لأنه كان قائماً على النزعة المحلية، والخصوصية، والامتياز الراسخ. كان بمستطاع توكفيل، غير المعنيّ نسبياً بالحيوية الداخلية للاقتصاد، أن يدعَ السوق خارج مخططه، لأن فرضيته عن مساواة الأمريكيين في الظروف أزالت، على نحو مؤثر، الاقتصاد من النقد الديمقراطي. وكان طرح مثل هذا الجزم في العام 1830 إشكالياً، لكن كان من المحال الاحتفاظ به بعد قرن ونصف القرن لاحقاً[75]. وعلى أي

---

(75) ثمة أدبيات تاريخية موسّعة في ما يتعلق بالمساواة الاقتصادية خلال حقبة جاكسون. والبداية المناسبة لذلك عمل إدوارد بيسين، انظر: Edward Pessen: «The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the «Era of the Common Man»,» *American Historical Review*, vol. 76, no. 4 (October 1971), pp. 989-1031, and *Jacksonian America: Society, Personality, and Politics*, Dorsey Series in American History, Rev. ed. (Homewood, Ill.: = Dorsey Press, 1978).

حال، لم تكن أيٌّ من هذه الأفكار لتحول دون عودة بعض المثقفين الأوروبيين مرة أخرى إلى توكفيل، وإلى تصوّره المثالي عن أمريكا.

= وكلا العملين يحوي معلومات عن مصادر كلا طرفي النقاش عن المساواة الأمريكية.
[حقبة أندرو جاكسون 1830-1857. وهو الرئيس السابع للولايات المتحدة. انتخب في العام 1828 وظلّ في منصبه لولايتين حتى العام 1836. يمثل للأمريكيين بطلاً ورمزاً لـ «الإنسان العمومي (Common Man)» شهد حكمه تغيّراً في المجتمع والسياسة الأمريكيين. والحقبة بين عامي 1815-1840 تُعرَف بحقبة جاكسون؛ حقبة التغير السياسي والاجتماعي نظراً للدور الذي أداه جاكسون في تطوير الحزب الديمقراطي، ونظام المصارف الوطنية، وإعادة صياغة قضية الصراع مع السكان الأصليين من الهنود الحمر (المترجم)].

القسم الثالث

المجتمع المدني في الحياة المعاصرة

الفصل السابع

المجتمع المدني والشيوعية

تكمن جذور الاهتمام المعاصر بالمجتمع المدني في قناعة ـ سادت لدى بعض المثقفين الغربيين الأوروبيين في عقد الثمانينيات من القرن العشرين ـ مفادها أن تسارع أزمة الشيوعية كان «ثورة المجتمع المدني ضد الدولة». فتشكلّ ببطء أدب منشق، مناوئ تماماً لدعاوى الأحزاب الحاكمة التي تصف نفسها بالطليعية، ومناوئ لفهمها البيروقراطي للسياسة، وهو أدب رأى أن الاشتراكية القائمة، ما هي إلا دولة مسيطرة ومندسّة في ثنايا كلّ شيء، دولة تقترن بتخطيط مركزي عال لإنتاج الصناعات الثقيلة، وبقمع شامل مانع لكل مبادرة اجتماعية تقع خارج سيطرة الدولة ـ الحزب. وقد بلور المحللون الأوائل، استناداً إلى النزعة الدستورية الليبرالية، وإلى توكفيل، والأدبيات الغربية حول «النزعات الشمولية» (التوتاليتارية)، نقداً قوياً لما اعتبروه افتقار الماركسية للحدود، ونزعتها في تسييس كلّ شيء، وخيانتها للديمقراطية، ورغبتها في توجيه أو استيعاب كلّ فاعلية عفوية تنشأ عن المجتمع المدني. ونتيجة تجذّر هذا النقد في الرغبة الشعبية الواسعة في نيل الديمقراطية السياسية، فإنه تجاهل تماماً المسائل الاقتصادية، وقدّم نفسه ابتداءً باعتباره تجديداً للفكر

الاشتراكي. ما من شك في أن أحكام هذا النقد لم تكن جديدة، غير أن الأزمة الاقتصادية الخانقة وانتصار اليمين السياسي في إنجلترا والولايات المتحدة قدّما إليها دعماً جديراً بالاعتبار. وعند نهاية عقد الثمانينات، دفع الارتياب الشامل في السياسة والدولة بهؤلاء المحللين نحو الملكية الخاصة والسوق، فغدوا بعدئذ جزءاً من إجماع واسع حول أسباب انهيار الشيوعية السوفياتية. بيد أن الأثر الذي تركته إنتقاداتهم كان واسعاً إلى حد بعيد؛ فالموقف المناهض للدولة (Antistatist)، الذي يمثل لبّ هذا النقد، وجد له أصداءً له في الغرب، وأصبح جزءاً مهماً من الهجوم المتصل على مستويات العيش ودولة الرفاه التي تسود الحياة العامة المعاصرة.

ولما كانت «الاشتراكية القائمة» تطورت بوصفها استراتيجية دولة تدير النمو الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي، انجذب النقدُ المنشق نحو النظريات الليبرالية بصدد المجتمع المدني التي تركزت على الحدّ من سلطة الدولة القسرية. لقد سعت المجادلات الدستورية من أجل الحقوق السياسية، والحريات المدنية، وحكم القانون، إلى تحديد ميدان للحياة العامة متحرر من التدخل البيروقراطي التعسفي. فصارت تنظر إلى المنظمات الطوعية على أنها مواقع ديمقراطية ذات تنظيم ذاتي، وأنها حائل تقف بوجه التوسع الدائب لدولة الحزب. وكان بمقدور النزعة الدستورية الليبرالية أن توفر قدراً كبيراً من الحصانة ضدّ الدولة، ولكن تبيّن أن هذا مجرد جزء من الحلّ الذي كان بمقدور نظريات المجتمع المدني الجديدة ذاتها أن تعالجه.

استندت الاشتراكية الحديثة، توأم الليبرالية في عصر التنوير، إلى توسيع الديمقراطية لكي تشمل المجال الاقتصادي؛ وهذا في الواقع هو السبب الذي حدا بماركس إلى أن يسمّي نفسه «ديمقراطياً اجتماعياً» في المقام الأول. إن فهمَ المجتمع المدني بوصفه كياناً

ذاتي التنظيم بكل بساطة جنح إلى رؤية الدولة عائقاً أساسياً أمام الديمقراطية، وإلى عدم إقامة الاعتبار للاقتصاد. ولكن إذا كانت النظرية تصور المجتمع المدني بوصفه ميداناً لفوضى الإنتاج، والمصلحة الخاصة، واللامساواة، فإن دينامية الاقتصاد الداخلية يمكن أن تخضع للضبط. ويكمن هذا التوجه في جوهر النظريات الاشتراكية كلها عن المجتمع المدني. فمن سياسات إعادة التوزيع المعتدلة التي دافع عنها البعض، إلى الإلغاء التام للسوق الذي ذهب إليه البعض الآخر، بدت المساواة والديمقراطية بحاجة إلى استعمال سلطة الدولة للتدخل في الملكية الخاصة ومنطق التسليع. إن هذا الالتزام، لإلغاء السوق، والقضاء على الشكل السلعي، وإعادة توحيد المجتمع المدني والدولة، هذا الالتزام الذي وُلد وسط حرب مدمّرة وكارثة اقتصادية، يفسّر إلى حد بعيد جاذبية الشيوعية النظرية والعملية، ويفسر أيضاً بعضاً من صعوباتها العميقة. ولقد أصبح أمل لينين بإمكانية إدارة التناقضات العميقة للانتقال إلى الاشتراكية عبر استعمال السلطة السياسية مبدأً عاماً للشيوعية في القرن العشرين. غير أن تساؤلات الديمقراطية قد فرضت نفسها على مركز الفكر السياسي الاشتراكي. وفي حين بلورت الليبرالية نظرية عن المجتمع المدني لأنها أرادت دمقرطة الدولة، بلورت الماركسية نظرية عن الدولة لأنها أرادت دمقرطة المجتمع المدني. فجعلتهما منعطفات التاريخ المعاصر وتعرجاته تتصادمان في أوروبا الشرقية.

النزعة الشمولية (التوتاليتارية)

كان المشروع العظيم لكارل ماركس هو تحليله النقدي للمجتمع المدني البرجوازي. لقد قضى وقتاً قصيراً نسبياً في وصف فكرته عن طريقة تنظيم الشيوعية. ولكنه قدم مخططاً متماسكاً تماماً للانتقال إلى الاشتراكية؛ وسبق أن رأينا أن فكرته هذه مسوقة بتوقعه أن البنى

المركزية للرأسمالية سوف تستمر بالبقاء لبعض الوقت بعد «انتصار» العمال سياسياً. وتصوره بأن الاستيلاء على السلطة سوف يسبق المجتمع المدني ويجعل تغييره ممكناً، ينطوي ضمناً على فكرة أن جهاز السلطة السياسي سوف يؤدي وظيفة مهمة في التسيير والتوجيه. غير أن الكيفية التي تكون فيها الدولة قوية كفاية لتضطلع بتحقيق أهدافها الصعبة، وخاضعة لمحاسبة الجماهير في الوقت نفسه، لم تكن واضحة وضوحاً كافياً، ولكن ماركس توقع بيقين أنها ستحظى بدعم فاعل من أغلبية الجماهير. وفي ظلّ هذه الشروط، ليس من الضروري أن يكون التوتر الحتمي بين هذه الدولة والمجتمع البرجوازي القائم فاتكاً بالديمقراطية الاجتماعية أو السياسية.

ولقد فهم فلاديمير إليتش لينين هذا الأمرَ، بيد أن الظروف الخاصة بالثورة الروسية وضعت تساؤلات الديمقراطية في صميم مجتمع جعله تخلّفه عاجزاً عن معالجتها علاجاً مناسباً، فأخبر لينين بروية أعضاء مجلس سوفيات بتروغراد مباشرة بعد العصيان المسلح الناجح في الخامس والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر من العام 1917: «علينا الآن أن نشرع في بناء دولة اشتراكية بروليتارية في روسيا»[1]. وما أن تقوم الأسس السياسية والمؤسساتية للثورة الاجتماعية، حتى يمكنها الانطلاق. ولكن تبين أن تحويل المجتمع المدني أصعب بكثير من الاستيلاء على سلطة الدولة. وكانت الأمور صعبة كفاية من دون اندلاع الحرب العالمية الأولى، ولكن الحاجة

(1) Vladimir Il'ich Lenin, «Newspaper Report of a 'Report on the Tasks of Soviet Power'.» Paper Presented at: Meeting Of The Petrograd Soviet Of Workers' And Soldiers' Deputies, October 25 (November 7), 1917, in: Vladimir Il'ich Lenin, *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1960-1972), vol. 26, p. 240.

الملحة لإيقاع الهزيمة بالثورة المحلية المضادة والتدخل الأجنبي عززت قوى التمركز، وجعلت من الصعب إلزام الحزب والدولة بالخضوع للمحاسبة من عناصر المجتمع المدني الذي أرادا تحويله. وتحوّلت تباشير الأمل بدولة ثورية يمكن أن تُنظّم على أساس لامركزي من الديمقراطية المباشرة، وإشراف العمال، وسلطة السوفيات إلى ضرورةِ إقامة آلةٍ سياسيةٍ مرعبةٍ لبعض الوقت. ويمكن إرجاء «اضمحلال الدولة» حتى يتمَّ قهرُ الثورة المضادة في الأقلّ، وبدء التحديث الاقتصادي[2].

حتى الانتصار في الحرب الأهلية لم يفعل كثيراً لإعادة ترسيم إحداثيات أزمة سوف تثبت أنها مزمنة. وعرف لينين أن تحول السياسة الاقتصادية الجديدة النيب (NEP) نحو السوق سوف يشجع القوى الاقتصادية الخطرة على تعزيز نفسها، ولكنه كان واثقاً من أن الرأسمالية سوف تنقلب لصالح الاشتراكية. وغالباً ما عبّر عن أمله في أن الانتقال الذي تقوده الدولة إلى مجتمع اللادولة سوف يكون تحولاً سريعاً ويسيراً، ولكن اتضح أن وقوف روسيا الثورة وحيدةً جعله يلتمس المساعدة من الحزب الطليعي. فأتاح صهر الحزب بالدولة للسلطة البلشفية أن تبني الجيش الأحمر، وتحيّد قوى المعارضة السياسية، وتحشد الجماهير المنهكة من أجل إعادة البناء والثورة الاجتماعية. وقد أدرك لينين خطورة اعتماده على حزب ودولة متراصّين، وحذر زملاءه مراراً وتكراراً من أن سيطرة العمال وإشرافهم هو الأمر الوحيد الذي سوف يحول مركزية الثورة الحتمية لصالح الاشتراكية. وأقرّ بصعوبة تفادي البيروقراطية، لكنه اعتقد

(2) لغرض الاطلاع على تطوير ضاف لهذه الموضوعات، انظر: John Ehrenberg, *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy* (New York: Routledge, 1992).

بإمكان تحجيم آثارها السيئة من خلال إشراف الطبقة العمالية. وفي نهاية حياته أدرك بأسى أن قولَ ذلك نظرياً أسهل من تحقيقه على أرض الواقع.

لم يقدم موت لينين عام 1924 الكثير لحلّ التناقضات المتأصلة في استعمال الدولة لتحويل المجتمع المدني. لقد بدا أن كلَّ هدف من أهداف الثورة بحاجة إلى تقوية سلطة الدولة المتعاظمة، وتقوية قيادة الحزب الحاكم للتعبئة الاجتماعية والتحديث الاقتصادي. فجرت مناقشات التصنيع المهمة في أواخر العشرينيات في سياق إجماع القيادة السوفياتية الواسع على أن الرأسمال اللازم لبناء الصناعة سوف يأتي من الفلاحين. وكان السؤال الوحيد هو مدى سرعة استخلاص هذا الرأسمال. ولقد أوصى لينين دائماً بالحذر والصبر وقوة المثال في سبيل إقناع جمهرة الفلاحين الروس الشكاكين بثمرة التعاون والعمل الجماعي. غير أن الثورة الاشتراكية تفتّقت عن مجتمع مدمر ومحاصَر أُكرهت قيادتُه على البدء من نقطة الصفر: أي بإنتاج وسائل الإنتاج. وفي الأخير انتصر جوزيف ستالين في صراعه السياسي المعقد مع نيكولاي بوخارين وليون تروتسكي بإصراره على أن الاشتراكية يمكن أن تُبنى عبر تحالف مثمر بين الفلاحين والعمال من دون إلحاق الضرر بأيّ من الطبقتين. وما أن تمّ الاتفاق على نشر الجماعيات الزراعية والتصنيع السريع حتى اضطلعت الدولة بدور القيادة[3].

ضخّمت الحربُ العالمية الثانية والمواجهةُ اللاحقة مع الولايات المتحدة من دور الدولة في الصناعة الثقيلة، ومن كونها في حال طوارئ مستديمة، وغدت الضرورة العسكرية هو ما يميز الاشتراكية

(3) المصدر نفسه، الفصلان السابع والثامن.

السوفياتية. سار الاقتصاد السوفياتي منذ البداية على الاستعداد للحرب، واعتمد على التخطيط المركزي، والسيطرة السياسية الصارمة، وإحكام القبضة على قوى السوق. وأياً كان فهمنا لهذا الوضع، فإن المجتمع المدني أصبح في ظل هذه الظروف إشكالياً أكثر فأكثر. فإنْ كان المجتمع على شاكلة التنظيمات المستقلة عن الدولة بحسب تصور توكفيل، فلقد بدا أن دولة الحزب ابتلعته تماماً، وإنها توجه جهوده كلها في سبيل الثورة الاجتماعية. أما إذا كان ميداناً للسوق قائم على الطبقة، والاستثمار، والاغتراب، فإن المنظّرين السوفيات ادّعوا أنه قد تلاشى تماماً عام 1936. وأياً كان شكل المجتمع فإنه لم يبرز بوضوح في النظرية السياسية الاشتراكية لبعض الوقت، فخلق هذا الأمر صعوبة جلية في إدراك ما سيرشح من أحداث في أوروبا الشرقية خلال عقد الثمانينيات.

ازدادت المشكلات حدةً عندما بدأ الاقتصاد الحديث بالتشكل. فالمزاعم التي تذهب إلى أن الاتحاد السوفياتي قد طور اشتراكية «ناضجة» ترسي الشروط المادية للشيوعية، أقول إن هذه المزاعم قد كذّبتها البيروقراطية المتزايدة، والتراتب الطبقي الاجتماعي، والجمود السياسي. فالخدمات الاجتماعية السخيّة كانت تقف جنباً إلى جنب مع بنية سياسية سلطوية واقتصاد أوامري شيّد لاحتياجات صناعات الحديد والصُلب. وإذ أخذ المجتمع ينضج بات من الصعوبة بمكان تنظيم شؤون الدولة كما لو أن اقتصاداً مخططاً يستطيع أن يعمل على أساس التعبئة المستمرة، والأمثلة البطولية في التصنيع، والتعاونيات، والحملات العسكرية المنحدرة من الماضي.

هيمن مسار الثورة الروسية على الفكر السياسي التقدمي في القسط الأوفر من القرن العشرين، ولكن مواءمتها مع المجتمعات الرأسمالية المتقدمة كانت دائماً موضع تساؤل مفتوح. كما أن تقلبات

التاريخ حوّلتها إلى نموذج بارز للتصنيع الذي تقوده الدولة في المجتمعات المتخلفة التي تفتقر إلى تقاليد سياسية ديمقراطية راسخة. لقد علّمت النظريةُ الماركسية وخبرة القيادةَ البلشفية أن المجتمع المدني الذي لم يكتمل تحوله تماماً بعدُ سوف يولّد تلقائياً حركات برجوازية وثورة مضادة، فكانت دائماً تنظر إلى المبادرات الاجتماعية المستقلة بريبة عميقة. لقد قوّت النظرية والممارسة معاً النظرة القائلة إن الدولة كانت السلاح الأنجع في الصراع لإعادة قولبة نظام اجتماعي متمرّد. ونقاد الثورة الروسية غالباً ما وصفوها بأنها حرب ضد المجتمع المدني تستلهم نموذج اليعاقبة، ورسموا صورة كئيبة لمواطنين سلبيين، ومجتمع مدني ممزق ومتكلس، ودولة قوية وتدخلية. لقد قامت نظرية كاملة عن النزعة الشمولية (التوتاليتارية) بصهر جوانب التحليل المختلفة في بوتقة واحدة.

وبما أن «التحالف العظيم» في الحرب العالمية الثانية مع الاتحاد السوفياتي انتهى إلى العدائية والحرب الباردة، فقد ترسخ موقف صلب مضاد للشيوعية في الغرب. فأشار بعض المثقفين، الذين ينطلقون في كثير من تحليلاتهم من الارتياب الأنجلو أمريكي التقليدي في الدولة، إلى أن أي مسعى لتنظيم المجتمع المدني باسم المصالح العامة هو الخطوة الأولى نحو الاستبداد. ويوضح فريدريك هايك (Friedrich Hayek) في كتابه **الطريق إلى العبودية** (*The Road to Serfdom*)، الذي كتبه في نهاية الحرب، والموجّه صراحة ضد النازية والشيوعية، أن كلا النزعتين «ضرب من النزعة الشمولية (التوتاليتارية) نفسها التي تنتج من السيطرة المركزية على كل الأنشطة الاقتصادية»[4]. فالتخطيط الاقتصادي للأغراض الاجتماعية الواسعة

(4) Friedrich August von Hayek, *The Road to Serfdom*, with a Foreword by John Chamberlain (Chicago: University of Chicago Press, [1944]), p. vii.

سوف ينتهي حتماً إلى هجوم على المجتمع المدني وتقويض حكم القانون. يقر هايك بضرورة نشاط ما للدولة لحماية العقود وضمان المساواة القانونية، ولكن يتعين على المجتمعات الغربية أن تلتمس حداً أدنى من التدخل العام (الحكومي) في شبكة الحسابات والممارسات الخاصة في السوق. فاقتصاد السوق التنافسي يمكن أن يسير من دون قسر خارجي ما دام القانون لا يحابي صراحة أياً من أفراد المجتمع المدني. ولا يمكن ضمان التعددية والحدود إلا بوجود اقتصاد رأسمالي وبنية للحقوق. وقال هايك إن الليبرالية «لا تعدّ المنافسة ذات منزلة رفيعة فقط لكونها أجدى منهج معروف في أغلب الظروف، إنما لأنها أيضاً المنهج الوحيد الذي يمكن لأنشطتنا من خلاله أن يتكيف أحدها للآخر من دون تدخلات سلطوية قسرية وتعسفية»[5]. توفر علاقات التبادل الآليةَ الفاعلة الوحيدة التي من خلالها يمكن التوفيق بنزاهة بين أنشطة الأفراد ذوي المصلحة الشخصية. وتصبح قدرةُ السوق التنظيمية أهمَّ عندما يصبح المجتمعُ أعقدَ، وعززت الاعتبارات العملية الفاعلة من ارتياب هايك في استعمال القوة السياسية القسرية للإشراف على السوق. فالمجتمع المدني المعافى يحتاج أسواقاً قوية ودولاً ضعيفة:

«لن تكون ثمة صعوبة في السيطرة أو التخطيط الفاعل إذا كانت الشروط في غاية البساطة، بحيث إن شخصاً واحداً أو هيئة مفردة تستطيع أن تلقي نظرة عامة على الوقائع كلها ذات الصلة. ولكن حين تكون العوامل التي تجب مراعاتها بالغةَ الضخامة، سيكون من المحال التوفر على نظرة شاملة لها بحيث تغدو اللامركزية واجبةً. ولكن ما أن تصبح اللامركزية ضرورية حتى تنشأ مشكلة التنسيق . . .

---

(5) المصدر نفسه، ص 36.

وعندما تصبح اللامركزية ضرورية، ولأنه ما من شخص يستطيع أن يوازن بوعي الاعتبارات كلها المتصلة بالقرارات لكثير من الأفراد، فإن التنسيق لا يمكن أن يتحقق بوضوح بـ"السيطرة الواعية»، إنما يتحقق فقط بالترتيبات التي تنقل لكل فرد مشارك، المعلومات التي يتعين عليه امتلاكها كيما يكيف قراراته مع قرارات الآخرين. وبسبب من أن تفاصيل التغيرات كلها التي تؤثر دائماً في شروط عرض وطلب السلع المختلفة لا يمكن أن تعرف معرفة تامة مطلقاً، أو أن تُجمع وتنتشر سريعاً بما فيه الكفاية من طرف أي مركز، فإن ما يُحتاج إليه المركز هو جهاز تسجيلي معين يسجل آلياً النتائج المهمة لممارسات الأفراد التي تكون مؤشراتها نتيجة للقرارات الفردية وهادية لها في الوقت نفسه.

وهذا هو بالضبط ما يقوم به نظام الأسعار في ظل المنافسة، وما من نظام آخر يمكن حتى أن يعد بإنجازه[6].

كما قال هايك إن التوجهات الجماعية[*] (Collectivisms) كلها ـ والفاشية والشيوعية متشابهتان في ذلك ـ تسعى إلى تنظيم المجتمع المدني باسم نوع من «الصالح العام» محدد سياسياً. ولكن ما من صالح عام يقوم بمعزل عن أغراض الأفراد الخاصة. وحتى القول إن بعض وجوه الصالح العام أفضل من غيرها ينكر على الفرد معرفة

---

(6) المصدر نفسه، ص 48 - 49.

(*) يرجع البعض أصول هذا التوجه إلى العقد الاجتماعي لدى روسو، الذي يفيد بخضوع الأفراد للإرادة العامة. وبذلك فإنه قد يكون أساس الديمقراطية، ويذهب بعض آخر إلى أن هذا المصطلح يستخدم للتعبير عن أي توجه يعطي الأولوية والأفضلية للمجموع على الأفراد، وقد يكون هذا المجموع أمة، أو طبقة، أو عرقاً وما إلى ذلك، على أساس أن الأمة مثلاً هي أكبر من مجموع أفرادها. لذلك يرتبط هذا المصطلح بالتوجهات الفاشية والشيوعية التي تلغي الفرد لحساب المجموع.

مصالحه الخاصة، ويكون بمثابة الخطوة الأولى نحو الاستبداد. فالمصلحة الفردية توفر الأساس الصلب الوحيد للحرية والاستقلال الذاتي. «إن هذا الإقرار بالفرد حكماً أساسياً بشأن غاياته، أي الإيمان بأنه يتعين عليه بقدر الإمكان أن تَحْكُمَ نظراتُه أفعالَه، هو الذي يشكل جوهر الموقف الفرداني»[7]. إن أيّ قول بأن المجتمع المدني يمكن أن يُنظم طبقاً لغاية هادفة سوف يفترض اتفاقاً حول الأهداف الاجتماعية أكبر مما هو موجود فعلاً، وهذا أمر خطير جداً. فالنظام الأخلاقي المنفتح الذي لا يعرف الاكتمال يجب أن يقود الدولة التي ليس لها مضمون خلقي، «ويجب أن يقصر نفسه على إقامة قواعد تنطبق على أنماط عامة من الحالات، وأن يتيح للفرد الحرية في كل شيء يعتمد على ظروف الزمان والمكان، فالأفراد المعنيون بالحالات الجزئية وحدهم يعرفون هذه الظروف معرفة تامة، ويكيفون ممارستهم لها»[8].

إن أخطار التخطيط التي أقلقت هايك جعلته غير قادر على رؤية أخطار السوق. وهو لم يكن الوحيد في ذلك بالطبع؛ فالمعروف أن الليبرالية كانت تعي دائماً الخطر الناجم عن السلطة السياسية التعسفية، ولكنها لم تول عناية كافية بالخطر الناشىء عن تركيز الثروة الخاصة. فشجبه للتخطيط ساوت الشيوعية بالديمقراطية الاجتماعية ودولة الرفاهية الليبرالية، وبدا كما لو أن الكينزية هي الأخت الصغرى للستالينية. وأدرك هايك أن جمع الأسواق القوية بالدول الضعيفة ينتج لامساواة اقتصادية جوهرية، لكنه اعتقد أن التعسفية كانت التهديد الرئيس للحرية، أنه يمكن إزالة هذه التعسفية إذا ما

(7) المصدر نفسه، ص 59.
(8) المصدر نفسه، ص 75.

قادت معاييرُ السوق القراراتِ العامة[9]. وأكد لقرائه أنه «من دون شكّ، يمكن تحمّل اللامساواة بيُسر، وأن أثرها في كرامة المرء أهون إذا ما كانت نابعة من قوى لاشخصية أكثر منها نتاج خطة مرسومة»[10]. ليس هناك صالح عام معقول بمعزل عن مجموع المصالح الجزئية، و«الحرية الفردية لا يمكن أن تتوافق مع سيادة هدفٍ أوحدَ يجب أن يخضع المجتمع بأسره له على الدوام»[11]. لقد قاد الموقع المميز للمصلحة الفردية في النظريات الليبرالية عن المجتمع المدني شجب هايك لأيّ محاولة لتنظيم الإشراف الاجتماعي الواعي على العملية الاقتصادية. فالتنظيم الاقتصادي يعرضنا لخطر الاستبداد السياسي.

وصف المفكرون السياسيون، منذ أرسطو، الحكم المطلق بأنه تشكيل سياسي يتسم بالتعسّف، واللامسؤولية، وانعدام الحدود. وقد ربط هايك هذا الحكم المطلق بالتخطيط، غير أن كارل فريدريك وزبغنيو بريجنسكي كيّفا عناصر النظرية الكلاسيكية والليبرالية الحديثة في تصوير مؤثر للنزعة الشمولية (التوتاليتارية) في فترة الحرب الباردة باعتبارها صورة جديدة لإجراءات ومؤسسات وعمليات معينة[12]. فالنزعة الشمولية بما تتميز به من رغبة شديدة في فرض الوحدة الأيديولوجية، وإزالة الاختلافات الاجتماعية، وتنظيم مستويات عالية

(9) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), and Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, [1960]), chap. 9.

(10) Hayek, Ibid., p. 106.

(11) المصدر نفسه، ص 206.

(12) Carl Joachim Friedrich and Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2nd ed., rev. by Carl J. Friedrich (Cambridge: Harvard University Press, 1965).

من المشاركة الجماهيرية والتلاعب بها، هي بمثابة حكم مطلق (أوتوقراطية) تكيّفَ لشروط المجتمع الصناعي الجماهيري (Mass Industrial Society) في القرن العشرين. وهما يعيّنان، مثل هايك، جذور النزعة الشمولية في محاولتها إخضاع دوافع المجتمع المدني التلقائية لغايات محددة سلفاً. ومع ذلك، فبينما كان هايك يهاجم التخطيط في الغرب، كان الآخران يعدان، على نحو خاص، موقفاً مناهضاً للشيوعية، ولكنه مع ذلك يفسح المجال لتدخل الدولة في الاقتصاد. فمقاربتهما تختلف عن مقاربة هايك؛ في أنه يولي عناية كبيرة بأيديولوجية ثورية معقدة وعدوانية تطالب بالسيادة القانونية على جوانب الحياة البشرية كلها، وتُنظم من قبل دولة الحزب كلية الجبروت. وفي سعي الشمولية الثابت وراء الإجماع، تتغلغلُ الحملةُ الأيديولوجيةُ الدائمةُ المدعومةُ بإرهاب الدولة العقابي إلى كل مكان. فالثورة ذات الطموح الجديد تمتد «إلى كلّ ركن وتشقّ المجتمع. وبذلك يصبح التغير هو النظام اليومي»[13]. وما من ميدان اجتماعي يستطيع صون استقلاليته الذاتية من أن يقتحمها بقسوة المشروع الثوري المفرط في التسييس الذي يتوخى قولبة المجتمع المدني، وتحسين الطبيعة البشرية. فاستخدام وسائل الحكم المصقولة صقلاً محكماً يمكّن من وضع أهداف أكثر طموحاً من المشروعات الثورية السابقة، خصوصاً عندما تكون مدعومة من دولة تحتكر الاتصالات ووسائل العنف. ويرى بريجنسكي وفريدريك ـ وليبرالية الحرب الباردة عموماً ـ أن الفاشية والشيوعية صنوان.

إن قدرة الدولة الشمولية غير المسبوقة على الإقناع والعقاب تساعدها على تنظيم «سيطرة وتوجيه مركزيين للاقتصاد برمته من

---

(13) المصدر نفسه، ص 161.

خلال التنسيق البيروقراطي للكيانات التعاونية (Corporate) والمستقلة سابقاً، والتي تشمل أغلب الروابط والأنشطة الجماعية»[14]. وسواء أجرى التعبير عن طموح النزعة الشمولية المتعجرف وعدوانيتها القاسية بكونه تصنيعاً شيوعياً أم حرباً فاشية، فإنها تسحق ميادين المجتمع المستقلة والتنظيمات الوسيطة. فمنطقُها ذاتُه يقودها إلى توسيع قبضتها، وابتلاع الميادين الواسعة، والتغلغل في كلّ مكان. كان أرسطو، ومونتسكيو، وبورك، وتوكفيل قد حذّروا من أن الجنوح إلى طمس التمييزات، وفرض معايير كلية، يتجه إلى محق الهيئات الوسيطة التي تحمي الفرد. ويرى فريدريك وبريجنسكي أن «طريقة عمل» النزعة الشمولية الحديثة تختلف من حيث أداة التنفيذ فقط. فالحزب الثوري بانصهاره بالدولة ينشر بيروقراطية مسيَّسة بامتياز، وينظم مستوى من السيطرة ليس له مثيل تاريخي. إن دولة الحزب ذات القوة التوجيهية التامة التي تؤلف بين سلطة الأيديولوجية واستخدام القسر هي سمة مائزة للنزعة الشمولية الحديثة.

يعرف فريدريك وبريجنسكي أن التخطيط الاقتصادي قد أصبح سمة ثابتة للقرن العشرين. وبخلاف هايك، لم تكن لديهما، من حيث المبدأ، مشكلة في هذا الصدد؛ بل كان مصدر قلقهما هو المشروع الشيوعي لتحويل المجتمع المدني. إن الدافع لتسييس القضايا الاقتصادية متأصلٌ في الحكم المطلق الحديث بحدّ ذاته، وشرط لبقائه ونموه. «فالتخطيط الشمولي ملازمٌ ضروري للثورة الشاملة التي تطلقها انظمة الحكم هذه ـ فمن دون ذلك تنحلّ بكلّ يُسر إلى فوضى عارمة ـ وإن طبيعتها «السياسية» هذه هي التي تفردها عن «التخطيط الاقتصادي الديمقراطي». لم يضع هايك في اعتباره

(14) المصدر نفسه، ص 22.

إمكانية «التخطيط الاقتصادي الديمقراطي»[15]، غير أن فريدريك وبريجنسكي لم يتوخّيا إزالة الدولة بحد ذاتها؛ لأنها يمكن أن تسهم في المحافظة على التماسك الاجتماعي، وتحفزّ النمو الاقتصادي، وتسيّر دفة الحرب الباردة. لا يمكن للنزعة الشمولية، بخلاف «التخطيط الديمقراطي» الذي يقوم به خبراء سياسيون نزيهون، أن تحترم الميادين المستقلة التي تحمي استقلالية الأفراد وملكة الحكم الخاص. فهي لا يمكن أن تترك شيئاً لشأنه. أما حصول الدولة الثورية ـ التي تحركها أيديولوجية شاملة، والتي ينظمها حزب كفاحي ـ على التقنيات المتقدمة في التعبئة، والتنظيم، والإقناع، والقسر فيجعلها عدواً خطراً لتعددية المجتمع المدني الحرّ واستقلاليته. لقد كانت النزعة الشمولية المثالَ الذي سعت إليه الحكومات المطلقة الحديثة، وعلى الرغم من قوتها غير المسبوقة، فإن «جزر المقاومة» المعزولة تمكنت من البقاء:

«على الرغم من الجهود التي تبذلها الأنظمة الشمولية لتحطيم وجود الكيانات المنفصلة عنها، تظل في هذه الأنظمة الديكتاتورية، بعض المجموعات تعمل على مقاومة السلطة الشمولية. فالعائلة، والكنائس، والجامعات، ومراكز أخرى للمعرفة التقنية، والكتّاب، والفنانون، كلٌّ بحسب تقديره لوجوده باعتباره كائناً عاقلاً، يتعين عليهم، إن أرادوا البقاء، مقاومة مطالب الأنظمة الشمولية. وكما رأينا، فإن الأنظمة الشمولية تسعى إلى تطبيق سياسة فرّقْ تسُدْ بطريقة راديكالية ومتطرفة؛ فيواجه كل فرد بمفرده كـ «ذرة» معزولة صخرةَ الحكم الشمولي. فالشعب، الذي يتهشم إلى ذرات منعزلة، يصبح، بتقسيماته الطبيعية العديدة، «جمهوراً»، ويتحوّل المواطن إلى إنسان

---

(15) المصدر نفسه، ص 229.

جماهيري (Mass Man). والإنسان الجماهيري، هذا الظلّ المعزول والمسكون بقلقه، هو النقيض التام لـ «الإنسان العمومي (Common Man» في مجتمع حرية العمل. لذلك، فإنه لمن الخطل الحديث عن الذوات تحت أنظمة حكم كهذه بوصفهم «مواطنين»؛ فهم بالأحرى مجرد أشخاص مقيمين هناك، أو أنهم أقنان الحزب الحاكم، وأعضاء الحزب المشاركون في حكم الشعب هم وحدهم من يمكن تسميتهم بالمواطنين، على الأقل بحسب مفهوم أرسطو للمواطنين المنحوت بعناية[16].

ليس واضحاً تماماً السبب الذي جعل بعض الهيئات الوسيطة تنجو من قبضة الاندفاع الشمولي لتحويلها إلى أدوات بيد دولة الحزب. من المؤكد أن قدرة الهيئات الوسيطة على حفظ نفسها لا بدّ أن تقوم على شيء أمتن من «علّة وجودها». فإذا كانت مؤسسات كالعوائل، والكنائس، والجامعات، والفنون قد تدبرت أمر الاحتفاظ بدرجة من الاستقلالية، فلربما كانت النزعة الشمولية بعد هذا ليست بهذه الشمولية الطاغية. إن التطور الذي لا يمكن إنكاره لمراكز بديلة للسلطة سوف يدفع العديد من أختصاصيي الدراسات السوفياتية إلى التخلي عن مفهوم النزعة الشمولية تماماً، ولكنه ظلّ مفهوماً سارياً في ذروة الحرب الباردة. وفي الحقيقة، إن النموذج الكلاسيكي لدولة الحزب الثورية التي تغلغلت في المجتمع المدني المدمّر وسحقته، وأعادت تنظيمه، هو نموذج يمثل لبَّ الزعم المؤثر والممتاز لحنه أرندت القائلة إن النزعة الشمولية سمة مائزة لمجتمع مدني غير مستقر وللجماهير (Mass) التي تقيم فيه[17]. فلقد أشاعَ في نفسها نصفُ قرنٍ

(16) المصدر نفسه، 279.

(17) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland; New York: Meridian, 1966).

من الحرب، والثورة، والكساد، والأزمة، القلقَ من انحلال الروابط الاجتماعية التي نظَمت بوساطتها الهوياتُ الطبقيةُ في القرن التاسع عشر المجتمعَ المدني الأوروبي. فالقوى الاقتصادية الهائلة كانت تقوم بتحويل العالم، وقد أقلقتها النتائج السياسية المترتبة على قيام هذه القوى بتسوية الفوارق، والمركزة، والتغلغل القاسي. لقد نقل تحليل أرندت للنزعة الشمولية تهديد الاستقلالية من المستبد كما رآه مونتسكيو إلى شكل معين من الحداثة أبطل إمكانية وجود المجتمع الحديث ذاتها.

إن تفسّخ أوروبا أنذر بظهور هذين المخلوقين الحديثين الفريدين والمَرَضييْن؛ أعني بها الإنسان الجماهيري والمجتمع الجماهيري. فحيثما يتميز المجتمع المدني بالتعددية والاختلاف يكون المجتمع الجماهيري فارغاً لعدم ترابط ساكنيه، لأنهم مجرد ذرات منعزلة. «إن أبرز ما يميز الإنسان الجماهيري ليس القسوة والتخلف، إنما انعزاله وافتقاره للعلاقات الاجتماعية العادية»[18]. وتعتقد أرندت أن النزعة الشمولية هي النتيجة المباشرة لدخول الجماهير عديمة الجذور واللاطبقية إلى الحياة العامة. فالوحدة الأساسية لهذه الحياة هي الفرد الوحيد، والمهمّش، والغاضب الذي يجعله البحث عن الاستقرار واليقين مستعداً لأن يدمر المجتمع المدني ويساهم بجهد مسعور لخلق مجتمع جديد. وكما أن الإنسان الجماهيري، المغترب، والمنعزل، والمقتلع من الجذور عاجز عن التعبير عن مصالحه، قدر عجزه عن تنظيمها، فهو لا يستطيع أن يكون عقلانياً في أفعاله؛ لأنه غير قادر على أن يحدد أيَّ مصلحة أصيلة ويمارسها. وهذا ما يفسر لنا الخراب الغريب الذي لحق بالسياسة في القرن العشرين. فالنزعة الشمولية خطرة وغير مستقرة لأنها «تعمل بشكل

(18) المصدر نفسه، ص 318.

مستقل عن الفعل المحسوب بدقة بشرياً ومادياً، وغير معنية تماماً بالمصلحة الوطنية ورفاه شعبها»[19]. فالمجتمع الجماهيري يحول دون تشكيل المجتمع المدني البرجوازي من طرف أفراد عقلانيين يسعون وراء مصالحهم؛ لأنهم محميون من تجاوز الآخرين:

يكون قيام الحركات الشمولية ممكناً حيثما توجد جماهير تجنح لسبب أو لآخر إلى التنظيم السياسي. فالجماهير لا تأتلف معاً بداعي الوعي بالمصلحة المشتركة، فهي تفتقر للوضوح الطبقي الخاص الذي يتمّ التعبير عنه في أهداف مقررة، ومحدودة، بسيرة البلوغ. يسري مصطلح الجماهير فقط حيثما نتناول أناساً لا يستطيعون ـ بسبب إعدادهم، أو لا مبالاتهم، أو لكليهما معاً ـ أن ينخرطوا في أيّ تنظيم قائم على المصلحة المشتركة، أو في أحزاب سياسية أو حكومات محلية أو اتحادات مهنية أو نقابات عمالية. إنهم موجودون بالقوة في أي بلد، ويشكلون الأعداد الكبيرة من الناس المحايدين وغير المعنيين بالشأن السياسي الذين لا ينضمون إلى أي حزب، ونادراً ما يدلون بأصواتهم في صناديق الاقتراع[20].

تكون الأزمة الاقتصادية خطرة على نحو خاص لأنها تجمع معاً أولئك الأفراد عديمي الجذور. ولأن الإنسان الجماهيري لا يفهم مصالحه ولا يستطيع أن يكون منظماً كي يسعى وراءها، تبرز إمكانية لتحشيده في برنامج يدمر المجتمع، وهذا هو «التضامن السلبي المرعب الجديد»[21] كما تراه أرندت. لقد سعت النظرية الاجتماعية الليبرالية دائماً إلى ترويض السياسة من خلال إرسائها طبقاً لحساب المصالح المحلية والمصلحة الذاتية. فنشوء الحركات التي حاولت ردّ

---

(19) المصدر نفسه، ص 419.

(20) المصدر نفسه، ص 311.

(21) المصدر نفسه، ص 315.

المظالم الاجتماعية والاقتصادية بعلاجات سياسية أفزعت أرندت، كما هايك. ذلك أن المشاركة السياسية غير المرتبطة بالسعي المباشر وراء المصلحة الذاتية خطرة، وهي سمة مائزة للمجتمع الجماهيري.

يشبه تحليل حنه أرندت ميلَ النزعة الشمولية الطائش إلى تحطيم التقاليد وإعادة خلق المجتمع المدني، إلى حد كبير، هجومَ بورك على الثورة الفرنسية. فهي ترى أن النزعة الشمولية تتميز بالكبت المنظَّم للعقوبة. فرغبتها في الهيمنة الكلية، وادعاؤها بإمكانية تحقيق كلّ شيء، واتجاهها نحو إزالة كل الفوارق، ونزوعها الطبيعي إلى التعامل مع «الإنسانية» كما لو كانت شخصاً واحداً، كلّ ذلك يؤدي بالمذهب الشمولي إلى اجتثاث الاتصال المباشر والمستقل بين الناس والمجتمع الذي يجعل من هذا الاتصال ممكناً. تتسم النزعة الشمولية بالعزلة السياسية والتوحد الفردي الخاص، وتقويض بنى المجتمع المدني الوسيطة، وهو ما يجعل من هذه الظاهرة عدوانية. فإزالة التمييز بين المجتمع المدني والدولة مقدمة للهجوم على التمييز بين ميادين الحياة الخاصة والعامة. «ففي حين أن العزلة تتعلق بعالم الحياة السياسية، يتعلق التوحد بالحياة الإنسانية ككل. إذ لا يمكن للحكومة الشمولية، شأنها شأن الحكومات المستبدة كلها، أن تقوم من دون تحطيم مجال الحياة العامة، أي من دون تحطيم قدرات الناس السياسية عبر إلقائهم في العزلة. غير أن الهيمنة الشمولية، بوصفها شكلاً للحكومة، أمر جديد من جهة كونها لا تقنع بهذا العزل، فتقوم بتحطيم الحياة الخاصة أيضاً. فهي تؤسس نفسها على توحّد الفرد، على تجربة اللاإنتماء للعالم على الإطلاق، التي هي واحدة من بين أكثر تجارب الإنسان تطرفاً ويأساً»[22]. نقلت حنه

(22) المصدر نفسه، ص 475.

أرندت التحليل الاجتماعي، لما اعتورها من قلق نجم عن نشوء السياسات الجماهيرية أكثر مما نجم عن اللامساواة الاقتصادية، إلى سياسات يسكنها التوق إلى الاعتدال والسلطة الشرعية (Authority).

إن الأدبيات التي تدرس «النزعة الشمولية» والتي صاغها علم الاجتماع الغربي خلال السنوات الأولى للحرب الباردة تمّ تكييفها لشروط أوروبا الشرقية، فادت دوراً مهماً في إعادة اكتشاف المجتمع المدني. لقد أدى الفشل في الجهود الإصلاحية في عامي 1956 و1968 بالمثقفين المنشقين في أوروبا الشرقية إلى نتيجة مفادها أن «الاشتراكية القائمة» لا يمكن إصلاحها من الداخل، وأن كلاً من النظرية الماركسية والممارسة الشيوعية تطلّبا تطبيقاً منظماً لسلطة الدولة من أجل «إرغام» المجتمع المدني على الطاعة. واحتفظ العديد من المفكرين بنقد المجتمع الجماهيري، واستنتجوا أن ثمة نزعة شمولية تكمن في قلب الماركسية بحدّ ذاتها؛ «إن المنظور الماركسي عن الإنسان الموحِّد (Unified) ـ بصرف النظر عن عدم قيام الماركسية بصهر المجتمع المدني بالمجتمع السياسي ـ يولّد على الأرجح ـ إنْ وضع موضع التطبيق ـ نمواً سرطانياً لبيروقراطية كلية القدرة، مؤدياً إلى تمزيق المجتمع المدني وشلّه، وقيادة الحياة العامة الغفل (الملومة حقاً) إلى نتائجها المتطرفة»[23]. وأعاد بعضهم تقويم دوافع التصنيع وإنشاء المزارع الجماعية السوفياتية، واقتنعوا أن الستالينية كانت الثمرة الحتمية للينينية. ومع ذلك، استخدم بعضهم مقولاتِ الدستورية والتعددية لتحليل النظم الاجتماعية التي ظلوا يسمونها «شمولية»، على الرغم من أن تطور المجتمعات الاشتراكية الأكثر إفصاحاً كان قد شجع بعض المحللين الغربيين على نبذ مفهوم

---

(23) المصدر نفسه.

الشمولية تماماً. وفي بعض الحالات، أعيد تعريف مفهوم السلطة القاهرة لإنقاذ مفهوم الشمولية؛ فصارت النزعة الشمولية تعني - بدلاً من الإرهاب، ومداهمات زوّار الليل، ومعسكرات الاعتقال - «القدرة المستمرة على تقييد مجال الفعل المستقل في كل نشاط ممكن. بتعبير آخر، فإنها ليست ذات علاقة بدرجة الإرهاب أو العنف المستخدم. فالسلطة تظل «شمولية» حتى عندما تكون أشكال القمع أقلَّ وضوحاً للعيان (وإن كانت موجودة فعلياً مع ذلك)»[24]. والآن، باتت النزعةُ الشمولية تعني العلاقةَ غير المتكافئة بين دولة الحزب الموجّهة أيديولوجياً والمجتمع المدني المفتت، وحتى لو اختفى الإرهاب الصريح إلى حد كبير، فإن بدايات تمايز الميادين المستقلة، ونشؤ درجة من التعددية في المجتمعات الاشتراكية الناضجة بات واضحاً. فكلما كان استخدام مفهوم «النزعة الشمولية» مشوشاً، كانت قوته التفسيرية أضعف.

لا يشير التخلّي التدريجي عن المطابقة بين النزعة الشمولية والإرهاب تخلياً عن المفهوم بالضرورة. لعل النزعة الشمولية تبقرطت، لكن بعض المراقبين الدارسين لم يروها أقلَّ استبداداً. وعلى وفق هذا التحليل، فإن ما يُحسب على الاشتراكية لا يزيد كثيراً عن سيطرة الدولة البيروقراطية على الأجهزة الإنتاجية[25].

---

(24) Jacques Rupnik, «Totalitarianism Revisited,» in: John Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives* (London; New York: Verso, 1988), p. 272, and Agnes Heller, «An Imaginary Preface to the 1984 edition of The Origins of Totalitarianism,» in: Reiner Schürmann, ed., *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, SUNY Series in Philosophy (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 256.

(25) Ferenc Fehér, Agnes Heller and György Mrkus, *Dictatorship over Needs* (New York: St. Martin's Press, 1983).

فعملية التخطيط مجرد وسيلة يتم من خلالها الاستيلاء على فائض القيمة الذي ينتجه العمال في المشروعات العائدة للدولة. كانت «البرجوازية الاشتراكية» الطفيلية والأنانية قد حصّنت نفسها بقرارات مسّت كل فرد، ولكن عدائيتها للمجتمع المدني منعتها من استشارة أيّ كائن. فالاشتراكية الأوروبية الشرقية لم تكن أكثر من أو أقل من «زيادة الموارد الموضوعية الموجودة تحت سيطرة الأجهزة الكلية إلى حدها الأقصى»[26]. وحتى لو كان الإرهاب قد تلاشى، فإن دولة الحزب ظلت تحاول تذرية (Atomize) كلّ شيء[*]. السيطرة عليه. ولم يكن للأفراد القدرة على الوقوف بوجهها، وكانوا عاجزين عن تنظيم أنفسهم. والمفارقة أن تضاؤل دور الإرهاب كان قناعاً يخفي وراءه جهازاً اقتحامياً قسرياً قوياً.

ولكن، كما يقال، ثمة ضعف يكمن في قلب المشروع الاشتراكي كلّه. فلقد بدأ بعض المنظّرين، مرددين ما ذهب إليه هايك، يتطلّعون إلى السوق؛ لأنه غدا واضحاً لهم باطراد أنه ما من بيروقراطية يمكن أن تستجيب بسرعة كافية إلى جمهرة الإشارات الهائلة التي ترسلها النظم الاجتماعية المعقدة. إن النقص الدائم في السلع الاستهلاكية هو النتيجة الحتمية لمحاولة «تنظيم الإنتاج الاجتماعي من حيث المبدأ من طرف مركز إداري واحد، وتطويره طبقاً لمصلحة هذا الجهاز الموحّد التابع للسلطة المشتركة، وإخضاعه لأقصى توسيع للأساس المادي لهيمنة الجهاز على المجتمع»[27]. ويقال الآن إن التنظيم البيروقراطي للمجتمع المدني، بإيقافه هيغل

---

(26) المصدر نفسه، ص 68.

(*) التذرية تتعلق بالبشر لا بالأشياء، وهي زلة قلم من المؤلف على الأرجح.

(27) المصدر نفسه، ص 88 ـ 89.

على رأسه، خلق شحاً مزمناً في السلع يعمل باعتباره ديكتاتورية مؤثرة وقاسية عبر «التحكم بالحاجات»[28].

ذهب بعض المنظرين في عقد الثمانينيات إلى أن الدولة الاشتراكية العاجزة عن نبذ شكوكها في المجتمع المدني، اندفعت إلى «تمزيق كل الصلات والروابط الاجتماعية العفوية وغير الرسمية التي تقع خارج نطاق العائلة»[29]. فالنزعة الشمولية الحديثة كانت تنويعاً جديداً على ظاهرة مألوفة للغاية: «إن المجتمع السياسي يعني أولوية الدولة السياسية على الحياة الاجتماعية ككلّ، وإن المجتمع ملحق بالدولة الكلية القدرة أكثر منه كياناً مستقلاً نسبياً»[30]. إن الالتزام الماركسي بصهر الدولة والمجتمع المدني انقلب إلى إطباق الخِناق على المجتمع المدني لصالح جهاز دولة الحزب الذي انفصل عن «المصدر الموثوق الوحيد للمعلومات المهمة: وهو، لو استحضرنا توكفيل، الفرد وروابطه المستقلة»[31]. إن النزعة الشمولية الحديثة تشلّ الأفرادَ عن تبين حاجاتهم، وتجعلهم عاجزين عن التعبير عن أنفسهم بطريقة منظمة، فيغدون بلا حلول أو قوة أمام البيروقراطية التي تثري نفسها من خلال استغلال العمال، واصطناع الشُحّة غير الضرورية، والتحكم الخانق بالمجتمع. إن مخاوف توكفيل بصدد أمريكا تتحقق في أوروبا الشرقية على عكس آماله الأثيرة، حيث «كان هناك صراع مستمر بين الدولة ـ التي تدعي السلطة الكلية ـ والمجتمع المدني. لعل المجتمع قُيّد بأصفاده، وتمّ

(28) المصدر نفسه، ص 89.

(29) المصدر نفسه، ص 76.

(30) المصدر نفسه، ص 253.

(31) المصدر نفسه، ص 254.

حظر أيّ تنظيم مستقل، لكن سلوكه الغريزي ما زال قائماً بعناد»[32]. تحتاج الحرية الآن إلى الدستورية الليبرالية، والسوق، وإلى قيام توكفيل بمحو الخضوع المميت، والماحق، والأجوف «للاشتراكية القائمة»[33].

إن «الغريزة» ليست مقولة ذات قيمة خاصة في التحليل الاجتماعي، لكن العديد من نظريات المجتمع المدني التي ظهرت في أوروبا الشرقية خلال عقد الثمانينيات كانت تكييفات للنظريات المبكرة عن النزعة الشمولية. فأضافت بعض هذه النظريات أفكاراً مهمة من توكفيل، لتؤسس نفسها على المبادئ الدستورية الليبرالية، وتتفق كلها تقريباً على وجوب إنهاء فرض سلطة الدولة لصوغ المجتمع المدني[34]. ورأت بعض النظريات أن الحريات المدنية ومجتمع الروابط الوسيطة المدنية النشطة يمكن أن تتطور ضمن حدود «الاشتراكية القائمة». في حين كانت بعض النظريات الأخرى في ريب من ذلك. واتفقت النظريات كلها على أن الوقت قد حان لتجاوز الاختلاف الرئيس بين أوروبا الغربية والشرقية. «فمن جهة، لدينا حرية الأفراد والمجموعات و«هي حرية واضحة بذاتها»، تقيّدها حرية المجموعات الأخرى، ومن جهة أخرى نرى سلطة مركزية غير مرتبطة بأي مجموعة أو طبقة، بل هي إلى حدّ ما منفصلة عن

---

(32) Mihály Vajda, «East-Central European Perspectives,» in: Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives*, p. 340.

(33) Václav Havel, «The Power of Powerless,» in: Václav Havel, *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, Selected and Edited by Paul Wilson (New York: Knopf, 1991), pp. 125-214.

(34) Václav Havel, «Politics and Conscience,» in: Havel, *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, pp. 249-271.

المجتمع، ولكنها مسؤولة عنه ككلّ. وهذه هي الدولة الحديثة»[35]. إن النظريات كلها التي ظهرت في تلك الحقبة توخّت إضعاف دولة الحزب البيروقراطية، وإخضاعها لمحاسبة تشكيلات «المجتمع المدني» المنظمة ذاتياً.

الثورة «المحدودة ذاتياً»

كانت النزعة الشديدة المناهضة للدولة، التي وسمت أدبيات المجتمع المدني المبكرة، ردَّ فعلٍ مفهوماً تماماً على ما تتصف به «الاشتراكية القائمة» من روتينية وبيروقراطية. ولكن هذه النزعة تطورت أيضاً في ظلّ شروط الضعف، وأحجمت عن تحدي البنى الأساسية للحياة في أوروبا الشرقية. وبنهاية عقد السبعينيات، كانت هذه النزعة تُصوّر المجتمع المدني «ميداناً للنشاط الاجتماعي المستقل واللاسياسي ظاهرياً» الذي لا يسعى إلى تحدي سيطرة الدولة على زمام السلطة الرئيسة، وقد أحرزت، في الواقع، مكانتها من خلال عقد ضمني مع سلطات دولة الحزب الحاكم»[36]. وتعني هذه الفكرة ضمناً أنه لم يعد من الممكن وصف هذه المجتمعات بالنزعة الشمولية. فإذا كانت الدولة قد نظمت فعلاً الحياة الاجتماعية إلى الحدّ الذي يقتضيه هذا المفهوم، فإن أيَّ نوع من النشاط المستقل سيكون محالاً حتى وإن لم يكن ذا طبيعة سياسية. إن الفكرة القائلة إن نقابات العمال المستقلة، والحركات الاجتماعية الجديدة، والمنتديات المدنية، ومنظمات حقوق الإنسان، والدوائر الأخرى

(35) Vajda, «East-Central European Perspectives,» p. 342.

(36) Robert F. Miller, «Civil Society in Communist Systems: An Introduction,» in: Robert F. Miller, ed., *The Developments of Civil Society in Communist Systems* (North Sydney: Allen and Unwin, 1992), pp. 5-6.

«للمجتمع المدني الاشتراكي» يمكن أن تصل إلى تسوية مع الدولة هو قول يدلّ ضمناً إلى إمكانية التفكير في المجتمع المدني بمعزل عن سلطة الدولة المباشرة، ويقرّ بأن مراكز السلطة المستقلة كانت تتطور في مجتمعات اشتراكية «ناضجة».

كانت الفائدة المجتناة من «النزعة الشمولية» قد أصبحت في الحقيقة إشكالية متزايدة. فمع غروب عقد الستينيات، تعرضت قضيتان مركزيتان طرحهما منظرو النزعة الشمولية إلى هجوم كاسح، تتمثل الأولى في أن العلاقات الاجتماعية الفردية تمت تذريتها (Atomized) بشكل يتعذّر إصلاحه، والثانية هي أن الحياة الاجتماعية والسياسية المستقلة أمر محال. وإن الفكرة المبسّطة القائلة إن المصالح المستقلة لا يمكن أن تنظم في المجتمعات الاشتراكية، وإن الحزب الشيوعي جهاز صواني من العنف التعسفي واللامبالاة البيروقراطية، وإن الدولة تمارس سيطرة كلية على كلّ جانب من جوانب الحياة الاجتماعية والفردية، نُبذت كلها، واستبدلت بنموذج تعددي للاتحاد السوفياتي. فذهب بعض الباحثين إلى حدّ إعادة فحص عناصر الستالينية، فسلّطوا الضوء على الدرجة المدهشة للنشاط الحرّ الذي لا تقوده الدولة ولا الحزب. وبحسب هذا الوصف، فإن «المجتمع المدني» في الاتحاد السوفياتي لم يمت حتى في ذروة الستالينية. وبحلول «التعايش السلمي» محل العداوة الضارية للحرب الباردة، قال محللون آخرون إن الاتحاد السوفياتي، صار مثل أي مجتمع حديث آخر، وبيّنوا أن الثقافة السياسية المنفتحة باطراد كانت تطور درجة من الاستقلالية عن الحزب الشيوعي. من المؤكد أن الدولة كانت أكثر فاعلية وتدخلاً مما هي في الغرب، وظل الحزب يقيّد الشؤون العامة ضمن حدود ضيقة بكلّ ما للكلمة من معنى، غير أنّ الحياة الخاصة لم تتلاش، وبقيت شبكة الجمعيات المدنية تتطور بحرية نسبية. وإن اهتمام نيكيتا خروتشيف

المتزايد بـ «شيوعية الغولاش» (Goulash) شأن اهتمامه المتزايد باشتراكية السوق، والانفتاح المتردد على ما صار يُعرف بـ «الشيوعية الأوروبية» عكسا تميّز المجتمع السوفياتي وشجّعاه، وكانا باعثين على التحليلات الغربية المنظمة حول علاقات التسوية والتفاوض بين مراكز السلطة التي كانت تعمل باستقلالية متزايدة عن الحزب والدولة. لقد قيل إن التعايش الصعب بين إصلاحات السوق والبنى السياسية الجامدة يشجع نوعاً من التمايز بين الاقتصاد والسياسة الذي يسم المجتمعات الرأسمالية. فالدولة باتت أقل قدرة على توجيه مجتمع يزداد تعقيداً، وعلى تثبيت أولويات واحدة وحيدة للأهداف الاجتماعية. إن التنظيم الوسيط وتضارب المصالح الجزئية قد أصابا الاشتراكية، وذلك بفضل التعقيد الذي رافق تطورها الاقتصادي، والتمييز الذي ظهر عند تحولها إلى السوق[37].

لقد تم تطبيق عناصر من هذا التحليل ليشمل أوروبا الشرقية كذلك. فبعض الباحثين جادل في أنه كان هناك مجال للنشاط العام المستقل في المجتمعات الاشتراكية «القائمة» أكثر مما كان الغرب يفترض وجوده عموماً، وشخّصوا القوى الاجتماعية التي تحفّز على التعبير والتنظيم المستقلين. فالتعليم والتمدين، واتساع المواصلات، والرحلات إلى خارج البلاد، وتراكم الثروة خلقت مراكز للسلطة العامة والخاصة التي تتمتع بدرجة من الاستقلالية عن دولة الحزب. وكان لبعض العناصر المهمة في سياسة الرسمية أثر مماثل. فالالتزام العام بتعليم الأبجدية والتعليم الجماهيري، مثلاً، حفّز تطور الأشكال الثقافية والفكرية التي كانت منفصلة عن المؤسسات الرسمية، وتحظى بتسامحها. وكان التعبير المستقل حصيلة ثانوية غير مقصودة، ولكن

---

(37) من بين أعمال مهمة أخرى أنظر عمل إ. أج. كار (E. H. Carr)، وشيلا فيتزباترك (Sheila Fitzpatrick)، وجيري هو (Jerry Hough)، وأليس نوف (Alec Nove).

حميدة، لالتزام أصيل بنشر الثقافة لجميع السكان[38]. وعلى مستوى أعمّ، ذهب بعض المحللين إلى أن البيروقراطية الاشتراكية الراضية، التي تخلّت عن فكرة تحويل المجتمع المدني، كانت قادرة على أن تبدي تسامحاً لمستوى من الفاعلية العفوية أكبر بكثير مما كان متاحاً أول الأمر.

إن أحد الآراء المبكرة عن تطور «المجتمع المدني الاشتراكي» كان يعامل المثقفين بصفتهم طبقة قائمة بذاتها، وتعقب آثار استخدامها لدولة الحزب البيروقراطية لكي تبرز باعتبارها ممثلاً للمصلحة العامة. فالتصنيع، والثروة، والتمدين، والسلم الاجتماعي، والتعليم، والمنجزات الأكيدة الأخرى وضعت حداً لعمليات التعبئة المتصلة في الاتحاد السوفياتي، و«لأسلوب العمل الشبيه بالحملات العسكرية». وبهذا باتت الاشتراكيةُ الآن تعني التنسيقَ الواقعي بين مختلف الأجهزة البيروقراطية؛ وهي مهمة كافأت العناصر التكنوقراطية في هذه الشريحة الجديدة الحاكمة. ولم تعد الجهود المبكرة لتسييس مناحي الحياة كلها ضرورية، أو مرغوبة، أو ممكنة. وقد تلاشى الحافز الثوري الأصلي بإعادة بناء المجتمع المدني الذي وصفه ماركس من قبل، وبإيجاد «إنسان جديد»، ولكن لوحظ نوع آخر من المجتمع المدني في نشاطات الجمعيات المستقلة على غرار توكفيل. لذلك كانت الاشتراكية، في هذا الوقت، تعني العمل التنظيمي غير الثوري تماماً واليومي، والعادي. «ففي عهد ما بعد ستالين، لم تعد السياسة تدخل من الباب الأمامي لمنزل المواطن، وأخلى المحرّض السياسي، قارع الأبواب، مكانه لشاشة التلفاز. فبلغ

(38) Jeffrey C. Goldfarb, «Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies,» *American Journal of Sociology*, vol. 83, no. 4 (January 1978), pp. 920-939.

التسييس الشمولي للحياة اليومية نهايته، وتمّ إحياء قدسية الحياة الخاصة. فساعات العمل للعمل فقط، حيث لا سياسة، وبوسعك أن تفعل ما تحبّ في أوقات فراغك»[39]. وعلى وفق هذه القراءة، تقهقرت السياسة، وأصبحت أهداف الدولة معتدلة وغير استثنائية، وانبثقت أنواع من الأندية والجمعيات لتملأ الفراغ الذي خلّفه التخلي الفاعل عن الالتزام المبكر بتحويل المجتمع المدني. ومثل المواطن في المجتمعات الغربية، بات المواطن في المجتمعات الاشتراكية البيروقراطية غير مسيس ويتمتع بخصوصيته.

بدت الأحداث التي جرت في بولندا مصداقاً للمقاربة التعددية، وتوكيداً للتخمينات المبكرة حول تجذّر مجتمع التنظيمات الوسيطة المدني. فحركة الاحتجاج الفاعلة في بولندا حفزّت التطورات المبكرة، وكشفتها في نظرية المجتمع المدني الأولى في أوروبا الشرقية. والقرار المبكر الذي لم ينظم الزراعة في تعاونيات، والسلطة القوية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والتأثير الواسع النطاق للطبقة المثقفة، وفشل جهود ربيع براغ لدمقرطة السياسة الاشتراكية، كل ذلك شجّع العديد من المثقفين على أن يولوا عنايتهم بـ «المجتمع». وساهمت سلسلة مظاهرات العمال عام 1970، وظهور حركة حقوق الإنسان في منتصف العقد، والتحالف المثمر بين العمال الخائبين والمثقفين المنشقين، ساهمت في ظهور استراتيجية جديدة للمعارضة البولندية المنظمة والمميزة[40].

---

(39) György Konrád and Iván Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Translated by Andrew Arato and Richard E. Allen (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979), pp. 199-200.

(40) Daniel Singer, *The Road to Gdansk: Poland and the U.S.S.R* (New York: Monthly Review Press, 1981).

كان الناطقون باسم المعارضة البولندية، الذين لم يدفعوا الأمور إلى أقصى حد، حريصين على عدم الظهور بمظهر التخريب السياسي. فبدلاً من مهاجمة سلطة الدولة مباشرة، نشد التنظيم الذاتي للمجتمع تقييد تجاوز دولة الحزب حدود ميدانها الخاص. فالمنظمون أولوا عنايتهم لنقابات العمال، وفرق الطلبة، والجمعيات الثقافية، ولجان العمال، ومنشورات الأدب السِّرّي(*) (Samizdat)، و«جامعة الطيران»(**) (Fying University) وسعوا إلى خلق ميدان منظم للنشاط المستقل المنطلق من القاعدة. وحاولت الحركة «المحدودة ذاتياً» أن توجد فضاءً للنشاط المحلي، ولكنها كانت حريصة على عدم تحدي سيادة حزب العمال البولندي الموحد، أو النضال ضد طبيعة الاقتصاد الاشتراكية. وفي نهاية عقد السبعينيات برزت منظمات مستقلة قاعدية تعمل على تحويل العلاقة بين الدولة و«المجتمع المدني»[.]

سرعان ما بدأ توجه واضح مناهض للدولة يسم الكثير من الأدبيات المنشورة. فبدأت نظريات المجتمع المدني، المعتمدة على وعي الليبرالية الكلاسيكية بخطر تركيز السلطة السياسية ولا مسؤوليتها، توحي بأن الديمقراطية كانت تتعارض جوهرياً مع منطق

(*) وهو الأدب الذي ظهر بعد موت ستالين في العام 1953، ومثل احتجاجاً على القيود الموضوعة على حرية التعبير. كان يُنسخ ويوزَّع سرّاً، وبعد موت خروشوف عام 1964، اتسع نطاق هذا الأدب ليشمل نقد الإدارة السوفياتية، وثقافتها، وأيديولوجيتها، وسياستها الاقتصادية، وجوانب أخرى عديدة كالقانون، والتاريخ، والأديان، والأقليات العرقية.

(**) اسم أُطلق على مشروع تعليمي طليعي سرّيّ في بولندا. نُفِّذ بدءاً من العام 1885 إلى العام 1905 في وارسو العاصمة التاريخية لبولندا، ثم تحت سيطرة الإمبراطورية الروسية، ثمّ جُدِّد بين عامي 1977 و1981 لدى بولندا الجمهورية. كان الغرض من المشروع في شتى مراحله مقاومة روسنة وألمنة بولندا.

الدولة الحديثة. فتخيل بعض الناطقين باسمها، من دون أن يعتورهم الشكّ، أن النظام القائم و«المجتمع المدني الاشتراكي» يمكن أن يتلاءما، لكنهم سرعان ما تحرروا من وهم هذا الأمل. فالأدب المنشق كان قد اتخذ شكل معارضة لتعسّف الحياة اليومية البولندية وبيروقراطيتها. كان هناك حذر لتجنب أي اقتراح يفيد بأن تجديد المجتمع المدني سوف يغري بخطر إحياء الرأسمالية. ولكن كان من الصعب المحافظة على الوهم القائل إن السوق و«المجتمع المدني» يمكن أن يؤخذا بالاعتبار بعزل أحدهما عن الآخر. فأصبح «المجتمع المدني» يعني شيئاً ما أكثر من كونه تنظيماً ذاتياً ديمقراطياً.

وحّد آدم مشنيك (Adam Michnik) المجتمع المدني بالمعارضة «المحدودة ذاتياً»، وذهب إلى أن المنظِّمين يركزون جهودهم على تأسيس نشاط ديمقراطي أصيل في الجمعيات الطوعية غير التابعة للدولة. ومالت جهود الإصلاح السياسية المبكرة إلى الاستعانة بمراكز السلطة السياسية القائمة، وقبلت بالحزب مستودعاً شرعياً للسلطة السياسية[41]. ولكن فشل هذه الجهود اقتضى مجموعة جديدة من التكتيكات، التي شددت الآن على التنظيم القاعدي الواعي من أسفل وخلق مواقع دائمة للاعتراض. وبات هدف المعارضة الآن هو «انبعاث الحياة المدنية بظل الظروف الصعبة في بولندا». وقيل إن الديمقراطية كانت بحاجة إلى تنظيم «المجتمع المدني» ذاتياً وتوسيعه، وافترض أكثر من منظِّر أن أيَّ نشاط كهذا لا بدّ أن يكون معارضاً. لقد تميزت بولندا بصراع مستمر بهذا القدر أو ذاك بين السلطة السياسية و«المجتمع»، وهو صراع جاء بالديمقراطية السياسية

---

(41) Adam Michnik, «The New Evolutionism,» *Survey*, no. 22 (Summer-Autumn 1976), p. 269.

(42) المصدر نفسه، ص 271 و274.

إلى الاشتراكية[42]. لم تكن الاحتكامات المبكرة للدولة ذات أثر؛ «فسياسة المنشقين الوحيدة في أوروبا الشرقية هي الصراع المتواصل من أجل الإصلاح لغرض التطور التدريجي الذي يوسّع من الحريات المدنية ويضمن احترام حقوق الإنسان»[43]. إذ يمكن أن يقوم المجتمع المدني مقامَ أرض خصبة لمراجعة دستورية للمشروع الاشتراكي. وضع مشنيك ـ وهو يستحضر الانتفاضة البولندية في العام 1956، ورغبة ربيع براغ في العام 1968 في تنظيم «اشتراكية بوجه إنساني» ـ خططاً استراتيجية متعددة تدين لتكوفيل بقدر ما تدين لأي شخص آخر، وقد برهنت عن فاعليتها في مجرى القادم من الأحداث:

«إن ما يميز المعارضة اليوم . . . هو الاقتناع بأن برنامج التطور هذا يجب أن يوجه إلى الرأي العام المستقل وليس إلى السلطات الشمولية فقط. فعوضاً عن العمل ملقناً للحكومة، وتعليمها كيفية تحسين نفسها، يتعين على هذا البرنامج أن يعلّم المجتمع كيفية التصرف. وبقدر ما يتعلق الأمر بالحكومة، فإنه ما من استشارة أوضح وأجلى من تلك الاستشارة التي يقدمها الضغط الاجتماعي من أسفل»[44].

ردّد جميع المشاركين تقريباً في الأحداث البولندية العنيفة صدى قول مشنيك إن الديمقراطية تتطلب الدفاع عن «المجتمع المدني» بوجه الدولة. وحاولوا تجنب تهم التخريب عبر إصرارهم على أن التنظيمات الطوعية التي يتحدثون عنها كانت مستقلة عن السوق، ولا تنطوي على فكرة إعادة الرأسمالية[45]. غير أن الإيحاء بأن المجتمع

(43) المصدر نفسه، ص 273.

(44) المصدر نفسه، ص 274.

(45) Andrew Arato, «Civil Society against the State: Poland, 1980-81,» *Telos*, no. 47 (Spring 1981), pp. 23-47.

المدني يمكن أن ينظّر له باعتباره ميداناً عاماً يقع خارج الدولة والسوق تبين أنه أمر إشكالي باطراد، أما طبيعة تكوينه فأصبحت ملتبسة تماماً. فالمقاربة النقابية أفادت أن المجتمع المدني يضمّ «الحركات الاجتماعية الجديدة» التي نشأت باستقلال عن الدولة، وأنها لا تتصل بالسوق، وأن بمقدورها أن تشكل جوهر المجتمع الذي «يدير نفسه بنفسه» في الغرب كما في الشرق. وتبنى مساهمون آخرون وجهة نظر توكفيل الكلاسيكية، وتجاهلوا السوق ببساطة. وعند نهاية الثمانينيات، أشار أغلب الناطقين باسم الحركة إلى أن المعارضة الديمقراطية تحفر في المجتمع لتقيم لها ميداناً للنشاط محمياً من غائلة السياسة. غير أن الآمال المبكرة في أن مجتمعاً مدنياً صالحاً يمكن أن يتعايش مع دولة الحزب الواحد والاقتصاد الاشتراكي تلاشت تدريجياً. إن التسوية الموقتة بين نقابة «التضامن»(*) والحكومة التي عبرت عنها اتفاقية غدانسك (Gdansk) عام 1980 دلّت على أن «المجتمع» أقرّ بالدور القيادي للحزب، وأنه لن يسعى وراء السلطة السياسية. قال مشنيك «كانت السلطة المنظمة توقّع، للمرة الأولى، اتفاقية مع مجتمع منظم. فالاتفاقية أشارت إلى تكوين اتحادات عمالية مستقلة عن الدولة، وتتعهد بعدم الاستيلاء على السلطة». ولكن كلّ فرد كان يدرك أن تفاهمات اتفاقية غدانسك كانت تسويات بين تصورين متعارضين للمجتمع المدني. فمقاومة الكنيسة للإلحاد الرسمي، ومقاومة القرى للتعاونيات، ومقاومة الطبقة المثقفة للرقابة، عبّدت الطريق أمام العمال لتنظيم أنفسهم للحظة من الزمان في الأقل. «فجوهر اتحاد تضامن العمال المستقل ذي الحكم

(*) اسمها الكامل: Independent and Self-Governing Labor Union Solidarity رابطة تضامن العمال المستقلة ذات الحكم الذاتي. وهو نقابة بولندية تأسست في أيلول/ سبتمبر من العام 1980 في حوض لينين لبناء السفن. قاده في الأصل ليخ فاويسا.

الذاتي والنامي بشكل مستمر، يكمن في إحياء الروابط الاجتماعية، التنظيم الذاتي الهادف إلى ضمان الدفاع عن حقوق العمل، والحقوق المدنية، والحقوق الوطنية. وللمرة الأولى في تاريخ الحكم الشيوعي ببولندا عاد «المجتمع المدني»، وتوصل إلى تسوية مع الدولة»[46]. وفي بواكير الثمانينيات، قصرَت «ثورة المجتمع المحدودة ذاتياً ضد الدولة» جهودها على سلطة الدولة التعسّفية، واستقرت في تعايش رجراج مع جهاز سياسي ضعيف ولكن عدائي[47].

وبدا أن أحداث الاتحاد السوفياتي تؤكد أن مجتمع المنظمات المدنية المستقلة بالشكل الذي يراه توكفيل يمكن أن ينمو في بيئة اشتراكية. فالتمدين، وتحوّل الريف، وانتشار المعرفة والتعليم الجماهيري، وتضاؤل الاهتمام بالشأن السياسي، والنمو البطيء لاقتصاد الظل «السري»، وتطور الأشكال الأفقية لوسائل التواصل كالسيارات والراديو، والمظاهر المشابهة لنظام اجتماعي ناضج قادت إلى وضعية اعترفت فيها جريدة **البرافدا**، الناطقة بلسان الحزب الشيوعي، بوجود أكثر من ثلاثين ألفاً من المنظمات الطوعية الأساسية غير الرسمية، مكرسة للقيام بأنواع مختلفة من التطوير الحضري»[48]. وهناك تيار فكري شعبي اعتبر إصلاحات ميخائيل غورباتشيف بأنها محاولة اللحظة الأخيرة «لإطلاق» طاقة المجتمع

---

(46) Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, Translated by Maya Latynski; Foreword by Czeslaw Milosz; Introduction by Jonathan Schell (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 124.

(47) Andrew Arato, «Empire vs. Civil Society: Poland, 1981-82,» *Telos*, no. 50 (Winter 1981-1982), pp. 19-48.

(48) S. Frederick Starr, «Soviet Union: A Civil Society,» *Foreign Policy*, no. 70 (Spring 1988), pp. 26-41.

المدني الحيوية التي تطورت في ظروف الاقتصاد الأوامري (الموجّه) ودولة الحزب الواحد، ولكن البيروقراطية المحافظة لجمت هذه المحاولة. يبدو أن غورباتشيف، مثل نظرائه في أوروبا الشرقية، اعتبر الديمقراطية السياسية خطوة أولى في التجديد الاشتراكي لا يمكن تمييزها من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية. كان يدرك أن من المحال تحفيز المجتمع المدني السوفياتي نحو تطور ضافٍ من دون تخفيف السيطرة السياسية بشكل مهمّ، لأن الدولة السوفياتية الضعيفة لم تكن قادرة على توجيه التطورات الاجتماعية والسياسية. ولم تعد «الثورة من الأعلى» ممكنة، وبدا أن غورباتشيف قد التزم بأصالة بنوع من «التعددية الاشتراكية» تستند إلى إصلاحات السوق و«مجتمع مدني متحرر». فالمجتمع السوفياتي المصقول بفضل نجاحاته الخاصة، والمتعثر بسبب إخفاقاته، والمتحول بفعل تطور قوى الإنتاج المنظمة إلكترونياً، لم يعد من الممكن أن يُنظَّم على أساس التخطيط المركزي المسير سياسياً. فالغلاسنوست (Glasnost) (سياسة الشفافية) يمكن أن تؤدي إلى البيروسترويكا (perestroika) (إعادة البناء)، والديمقراطية في السياسة يمكن أن ترسي الديمقراطية في المجتمع المدني[49].

ومهما بدت بعض التطورات واعدةً، فقد كان جليّاً أن العدائية الشديدة تجاه الدولة التي وسمت التصورات عن الديمقراطية والمجتمع المدني في أوروبا الشرقية كان مقدراً لها أن تشرع البابَ واسعاً أمام السوق. وتبيّن أنه من المحال التفكير في «مجتمع مدني

---

(49) Gail W. Lapidus, «State and Society: Toward the Emergence of a Civil Society in the Soviet Union,» in: Seweryn Bialer, ed., *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia* (Boulder, CO: Westview Press, 1989).

اشتراكي» بمعزل عن منطق الرأسمالية. فالحريات المدنية والحمايات الدستورية ليست معارضة من حيث طبيعتها الأصلية للاقتصاد المخطط والمراقبة الديمقراطية للسوق، بيد أن الأوروبيين الشرقيين لم يستطيعوا التغلّب على التعقيدات السياسية والنظرية لبيئتهم المحيطة. وللإنصاف، فإنهم لم يكونوا الوحيدين في ذلك. فبصرف النظر عن نواياهم، أثبت فهمهم للمجتمع المدني عجزه عن التعايش مع «الاشتراكية القائمة».

بلوغ الحدود

إن هدف المنشقين الأوّلي في تحقيق تعددية اشتراكية قادهم إلى وصف مشروعهم باعتباره «تنظيماً ذاتياً للمجتمع لا أكثر». غير أن التزامهم بعملية «محدودة ذاتياً» لا تتحدى مباشرة صلاحيات دولة الحزب قد تلاشى عندما اشتدت أزمة أوروبا الشرقية. إن الرفض الصريح المتزايد لقدرة أيّ مجموعة اجتماعية على تمثيل المصالح العامة قاد مشنيك إلى تأكيد أن «الاستقرار» في بولندا «الذي قام بالاتفاق مع إرادة الحزب ليس له علاقة بالتوازن الديمقراطي الذي هو حصيلة تسوية متجددة باستمرار بين عناصر المجتمع المتنوعة»[50]. فدعوته السابقة إلى الانصراف عن الدولة قد وُسّعت باقتراحه أن المسألة لم تعد مسألة تلفيق عقد بين مجتمع ذي سيادة وسلطة سياسية، بل المهم هو «اتفاقية يتعين على المجتمع أن يبرمها مع نفسه»[51]. وبات المجتمع المدني في عموم منطقة أوروبا الشرقية

(50) Adam Michnik, «What We Want to Do and What We Can Do?,» *Telos*, no. 47 (Spring 1981), p. 75, and Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political essays* (New York: St. Martin's Press, 1981).

(51) Michnik, Ibid., p. 73.

يعني المعارضة صراحة. وربما كان بالوسع التفاوض بشأن تسوية موقتة بين المجتمع والدولة الفاقدة للشرعية باطراد، غير أن المهمة الملحة كانت تنظيم «انسجام المجتمع مع نفسه، باستقلال عن أي اتفاقية بين المجتمع وسلطة الدولة»[52]. وهذا كان يعني أن على «المجتمع» أن ينظم مطالبه ويمنحها الأولوية في مجالات من قبيل السكن، والرعاية الصحية، والتعليم. وستُقدم هذه المطالب عاجلاً أم آجلاً إلى الدولة، ولكن في اللحظة الراهنة، كان المجتمع المدني يعني وجود شبكة مستقلة من الاتصالات، والتعليم، والمعلومات. وظل المطلوب هو توضيح الكيفية التي يدير بها المجتمع المدني المناقشات حول مطالبه، وكيفية وضع الأولويات لها، وكيف يقوم بتمثيلها في غياب المؤسسات السياسية أو حتى في غياب نظرية سياسية متماسكة. وكان واضحاً لبرهة من الزمان، أن على المجتمع المدني للتنظيمات الطوعية والحركات الاجتماعية أن يقاوم الدولة من دون أن يتحداها على المكشوف[53].

سرعان ما تلا ذلك تبلور نظرية سياسية ليبرالية مميزة. ونشأ الجزء الأعظم من هذه النظرية باعتباره ردّ فعل على مطالب الأحزاب الحاكمة بضرورة احترام «دورها القيادي». فقام فاسلاف هافل

---

(52) المصدر نفسه.

(53) هناك ثلاثة أمثلة ممتازة على نمط التفكير هذا هي: Marta Toch, *Reinventing Civil Society: Poland's Quiet Revolution, 1981-1986*, Helsinki Watch Report (New York: U.S. Helsinki Watch Committee, 1986); *Poland in the Eighties: Social Revolution Against Real Socialism: Conference on «Poland Since Martial Law: The Search for Normalisation»: Papers*, Edited by Robert F. Miller (Canberra: Australian National University, 1984), and Vladimir Tismaneanu, ed., *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc* (New York: Routledge, 1990).

(Vaclav Havel)، مردداً صدى نقد قديم قِدَمَ الثورة الروسية، وصف الاشتراكية بالشعاراتية الفارغة؛ وبتوسيع متخشّب للمقولات السياسية إلى ميادين لا تنتمي إليها أصلاً، بضآلة الحرية من السياسيين الفضوليين وبيروقراطيتهم المتطفلة. فالمهمة الملائمة المنوطة بالدولة هي، كما قال، الدفاع عن القواعد المؤسساتية لمجتمع مدني غير مسيس، ومستقل، وتعددي، ومنظم ذاتياً. وأي شيء آخر بخلاف ذلك سيكون تهديداً مميتاً للاستقلالية الشخصية ولسلامة المجتمع. إن منحى التفكير هذا، القائم ضمناً ومنذ البداية في أدبيات المجتمع المدني، الذي سوف ينظر في كيفية قيام الاستقلالية الشخصية، هو منحى يمكن حمايته في ظل الديمقراطية السياسية، والحرية المدنية، وحكم القانون[54].

أوحى بعض المنظّرين أن الأصل المصطنع للاشتراكية الأوروبية الشرقية يفسر تشوّه البنى الاجتماعية في بلدانهم. فالمسار الطبيعي للتطور الرأسمالي الديمقراطي قد أجهضته الحرب العالمية الثانية، كما فرضت معاهدة يالطا نموذج الدولة القائدة في الاتحاد السوفياتي على بيئة لم تكن مناسبة لها. فإملاءات السياسات الدولية حفظت هذه البنية المصطنعة في مكانها لوقت طويل، غير أن «ديناميات المجتمع الداخلية تضغط على حدود هذه المؤسسات، التي تخنق باطراد النمو الاقتصادي، والمحفزات الديمقراطية، وطموحات الاستقلالية الشخصية»[55]. لم يعد بالإمكان تجاهل بقية أوروبا، وإن عافية المجتمع المدني تقتضي التخلّي عن معاهدة يالطا. فإذا اقتضى هذا

---

(54) Havel, «The Power of Powerless».

(55) György Konrád, *Antipolitics: An Essay*, Translated from the Hungarian by Richard E. Allen (New York; San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1984), p. 67.

حلّ حلف وارسو وتوحيد أوروبا، فإن «مناهضة السياسة» (Anti- Politics) سوف «تضع السياسة في مكانها الصحيح، وتضمن بقاءها هناك، من دون أن تتخطى وظيفتها المناسبة في الدفاع عن قواعد لعبة المجتمع المدني وصقلها. فمناهضة السياسة سجية للمجتمع المدني، والمجتمع المدني هو نقيض المجتمع العسكري»[56]. إن المجتمع المدني في عصيانه للسياسات الاشتراكية المفرطة ينسب للدولة المسؤولية الليبرالية التقليدية في إقامة حكم القانون، والدفاع عن مؤسسات مجتمع السوق. «إن الأوساط الرسمية أخذت تدرك تدريجياً الواقع في الاقتصاد والثقافة. كما أصبحت تعي نظام القيم الحقيقي، قيم السوق وقيم الرأي العام غير الموجه»[57].

إذا كان السوق يقع في صميم المجتمع المدني، فإن «مناهضة السياسة» أنتجت نظرية ليبرالية عن الدولة. «إن الدولة يمكن أن تحمي المجتمع، وتقوم بالتعبير عن مصالحه؛ وهذه الأمور في الحقيقة هي من صميم عملها»[58]. لكن الطريق الوحيدة لحماية «المجتمع»، وصيانة الاستقلالية الفردية، والحدّ من توجه دولة الحزب في تسييس كل شيء هي هجر الماركسية، وإعادة تأكيد الفصل الليبرالي بين الدولة والمجتمع. «إن الدولة تزج أموراً، وقضايا، وقرارات لا حصر لها في السياسة التي لا شأن لها فيها؛ فالأمور الشخصية وقضايا التقنية ليس للدولة، في التحليل الأخير، علاقة بها»[59]. أوضح هافل إن أزمة فرقة روك آند رولّ بديلة قد دفعته إلى مواجهة أكثر مباشرة مع النظام التشيكي. وحدد ناشطون آخرون نقطة بالغة الحصافة تفيد

(56) المصدر نفسه، ص 92.

(57) المصدر نفسه، ص 167.

(58) المصدر نفسه، ص 160.

(59) المصدر نفسه، ص 228.

أن المجتمع المدني العادي يقتضي تحرير ميادين كالعلم، والموسيقى، والدين، وتربية الحيوانات، وتحريرها من «الانتفاخ المَرضي للدولة السياسية»[60]. فليس كل شيء في متناول التعبير أو الحلّ السياسي. وقال هافل «أنا أفضّل سياسة مناهضة للسياسة، أي سياسة لا على هيئة تكنولوجيا السلطة والمناورة، ولا تكنولوجيا التحكم السيبرنطيقي بالبشر، ولا السياسة بوصفها فناً نفعياً، إنما بوصفها طريقاً من بين طرق عدة لالتماس حيوات ذات معنى وتحقيقها، وحمايتها والاهتمام بها. وقال «أنا أفضّل السياسة بوصفها أخلاقاً عملية، وخدمةً للحقيقة، وعلى نحو جوهري، رعايةً إنسانيةً بحسب المعايير الإنسانية لبني البشر»[61]. فظلت «النزعة الإنسانوية المناهضة للدولة» أمراً مركزياً للقسم الأعظم من «المجتمع المدني» الأوروبي الشرقي المعارض؛ ولكن لم تكن تفسيراته المحتملة كلها غامضة غموض أوصاف هافل:

«لأن السياسة غمرت كلَّ حجر وزاوية من حياتنا تقريباً، أود أن أراها تغيض. فعلينا أن ننزع التسييس عن حيواتنا، وأن نحررها من السياسة مثلما نخلّص أنفسنا من المرض. علينا أن نحرر شؤوننا العادية من اعتبارات السياسة. فأنا أطالب الدولة بأن تفعل ما هو منوط بها، وأن تفعله على أحسن صورة. ولكن، عليها ألاّ تقدم على أفعال تقع على عاتق المجتمع لا على عاتقها هي. لذلك أود أن أصف المعارضة الديمقراطية بأنها معارضة مناهضة للسياسة وليست سياسية، ما دام نشاطها الأساسي هو العمل على نقض الدولة»[62].

---

(60) المصدر نفسه، ص 229، و Václav Havel, *Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hvízdala*, Translated from the Czech and with an Introduction by Paul Wilson (New York: Knopf, 1990), pp. 125 ff.

(61) Havel, «Politics and Conscience,» p. 269.

(62) Konrád, Ibid., p. 229.

إن تعزيز الميدان الخاص المستقل ذاتياً سوف يستلزم مجموعة من حقوق الملكية وانفتاحاً جدياً على السوق. وإذا كانت مهمة الدولة هي «حماية قواعد لعبة المجتمع المدني وتهذيبها»، فسوف تكون مهمتها هذه محايدة بحسب المعنى الليبرالي لدى هايك. وعليه فإن ثمة ميادينَ من الحياة العامة والخاصة يجب أن تترك مفتوحة، بلا تحديد أو توجيه؛ ولكن هذا يعني أنها سوف تتحدد من طرف السوق، ويُنظر إليها باطراد ميداناً نزيهاً للاختيار الحرّ، والفرص، والتقدم الاقتصادي الحر الذي يمكن التغاضي عن قسريته؛ لأنه لم ينبع من ميدان السياسة. وسيترتب على ذلك بالطبع التخلي الرسمي عن إعادة التوزيع الاقتصادي، «فكل أولئك الذين يريدون استبدال الديمقراطية الرسمية بما يسمى بالديمقراطية الجوهرية، إنما يوحدون الدولة والمجتمع بطريقة شمولية، ويتنازلون عن الديمقراطية بحد ذاتها»[63].

سرعان ما قامت أيديولوجيا المجتمع المدني المناهضة للدولة، والقائمة على التنظيم الذاتي العفوي، والخصوصية، والمصلحة، والنشاط الفعلي لتحقيق الذات باعتناق مبدأ السوق والدولة الليبرالية على نحو صريح. إن الناطقين الأوائل هم الذين تجاهلوا المسائل الاقتصادية، ولم يُسألوا أبداً عن تفسير الكيفية التي تمنع الميدان «المحدود ذاتياً» من أن ينتهي إلى إدخال الإنتاج الرأسمالي بكامله. وعند نهاية الثمانينيات تخلى هؤلاء عن ادعاءاتهم. وقد أشار أحد المحللين قائلاً: «إن علماء الاجتماع يربطون عودة المجتمع المدني بتزايد الحرص على تسليع الاقتصاديات الشيوعية المفلسة، أي

(63) Agnes Heller, «On Formal Democracy,» in: Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives*, p. 131.

تحويلها إلى السوق. إذا «كان المجتمع المدني هو النظير لليبرالية، بوصفها نظاماً تعددياً ينظم الأفراد أنفسَهم خارج مدار هيمنة الدولة، فإن توكفيل وسميث ربما لم يكونا مع ذلك بعيدين أحدهما عن الآخر بشكل كبير»(64).

«إن النظام السوفياتي، في جانب منه، ممارسة كَبرى لإخضاع العلاقات الاجتماعية للإرادة الإنسانية. وهو أيضاً شهادة على عبث محاولة كهذه. كانت جهود الشعب السوفياتي نفسه جهوداً ضخمة سواء أشجعهم حكامهم، أم تملقوهم، أم أكرهوهم. والخلاصة لم تكن نتائج هذه الجهود تستحق أثمانها. لكن ثمة نقطة أعمق يجب تثبيتها. إن محاولة السيطرة على جوانب حياة الفرد كلها، والشيوعية الحديثة مثالٌ على ذلك، محكوم عليها بالفشل. فالحياة الاجتماعية بالغة التعقيد؛ والمناهج التي بحوزتنا لتحليل هذه الحياة هي، في مستوياتها الرفيعة، مشوهة في الجوهر، والطرق التي لدينا للتدخل غير متقنة إلى حد بعيد. وفضلاً عن ذلك، فإن الأفراد يستهلون علاقات اجتماعية تتمتع بعدئذ بحياتها الخاصة، التي يشارك فيها الأفراد، ولكنهم يتحكمون بها تحكماً محدوداً؛ والسوق مثال ممتاز وذو صلة بما نحن بصدده. فعلاقات اجتماعية كهذه تجلب المنافع والأخطار كذلك. ومحاولة تطويع هذه العلاقات لإراداتنا تتجه إلى تحطيم الفوائد المجتناة أياً كانت. والنقطة الأساسية لوجهة النظر الليبرالية الكلاسيكية هذه . . . هي أن محاولات كمحاولة السوفيات التسيّد على المجتمع والتاريخ هي محاولات مدمرة حتماً، وتنتج

---

(64) Vladimir Tismaneanu, «Against Socialist Militarism: The Independent Peace Movement in the German Democratic Republic,» in: Tismaneanu, ed., *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*, p. 182.

شقاءً أكبر من الشقاء الذي جاءت لاستئصاله»[65].

إن المجتمع المدني «المنظم ذاتياً» و«المحدود ذاتياً» المنفصل عن الدولة بحقوق الملكية وحكم القانون سوف يتشكل حتماً بفضل السوق. وفي الحقيقة كان يُنظر إلى علاقات التبادل بصفتها ميداناً آخر للمجتمع يستلزم حماية حميدة من الدولة الدستورية المحدودة. إن «لمصطلح المجتمع المدني تاريخاً طويلاً، ولكنه برز في النقاشات الحديثة في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي حول مستقبل الحكومات الاشتراكية. فهو طريقة للإعراب ضمناً عن انفصال علاقات اجتماعية معينة، لا سيما تلك التي تشتمل على التبادل، من تلك العلاقات التي تسم السياسة. ومستخدمو هذا المصطلح يتفقون على أن الحياة الاجتماعية مقسمة إلى ميادين منفصلة، ومؤيدوه يتفقون على أن الحياة الاجتماعية «يجب» أن تقسم إلى ميادين منفصلة»[66]. إن الاقتصادات الأوامرية (الموجّهة)، ودول الحزب الواحد، تعطل، بكل ما للكلمة من معنى، استقلالية تلك الميادين المنفصلة، بحيث يصبح من المحال تنظيم مسعى المصلحة الشخصية في الميدان الوحيد الذي يهمها فعلاً. ولهذا باتت الديمقراطية السياسية والرأسمالية الآن شيئاً واحداً:

«إن النقطة الرئيسة هي أن نجاح الحريات السياسية في الاتحاد السوفياتي يتوقف على إحياء أو إعادة تأهيل المجتمع المدني - وبالنتيجة خلق قوى منافسة أوموازنة لسلطة الدولة - وهذا يتوقف في

---

(65) Chandran Kukathas, David W. Lovell and William Maley, eds., *The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR* (Melbourne: Longman Cheshire, 1991), Introduction, pp. 2-3.

(66) المصدر نفسه، ص 6.

الحقيقة على إرساء حقّ المكلية الخاصة واستعادة السوق، بما في ذلك سوق السلع الرأسمالية. ما من شيء مؤكد بصدد العلاقة بين الملكية الخاصة والحريات السياسية؛ فالملكية الخاصة تقدم الأساس الضروري، ولكن غير الكافي، للحريات السياسية. الشيء الوحيد المؤكد هو أن محاولة تحطيم الملكية الخاصة والسوق هي مقدمة لضياع الحريات السياسية، وانحطاط مستويات العيش»[67].

لقد رأت النظريات الليبرالية عن المجتمع المدني دائماً أن الأسس المادية للحرية هي الملكية الخاصة، وأن المجتمع المدني يستلزم نظاماً قانونياً يدافع عن حقوق الملكية الفردية. ويترتب على هذا أن استعادة المجتمع المدني في أوروبا الشرقية «يفترض تحول حقوق الملكية الجماعية إلى حقوق الملكية الخاصة، أو استعادة حقوق الملكية الخاصة على الموارد الأساسية»[68]. غير أن استعادة علاقات السوق في أوروبا الشرقية قد استلزم نشاطاً هائلاً من طرف دولة تدخلية جامحة. ومع ذلك فربما لا تكون الدولة ذلك العدو العنيد لليبرالية، شريطة أن ترعى الشروط القانونية والمادية لتطور الأسواق، وأن تتخلى عن الحلم الطوباوي بإخضاع الاقتصاد للإشراف الديمقراطي.

لقد فُهم «المجتمعُ المدني» في الأنظمة الشيوعية بوصفه ميداناً ناشئاً للروابط المستقلة التي تستلزم حماية قانونية وسياسية من الدولة التي كان هذا المجتمع يقف على رجليه باعتباره تحدياً ديمقراطياً لها. ولكن سرعان ما صار واضحاً أن ما ينطوي عليه المجتمع المدني هو

---

(67) المصدر نفسه، ص 12.

(68) Laszlo Csapo, «The Implosion of Collectivist Societies,» in: Ibid., pp. 171-172.

أكثر بكثير مما افتُرض منه بدءاً. وعند نهاية الثمانينيات كشفت الأحداث بجلاء محدودية المشروعات المبكرة. والآن «فإن المهمات المنوطة بالمجتمع المدني مختلفة جوهرياً: فدوره هو دور بنّاء وصيانة للأنظمة السياسية الديمقراطية الليبرالية ولاقتصاديات السوق الحرة التي ألزمت نخب ما بعد الشيوعية نفسها، على نحو صاخب، ببنائها»[69]. فالمجتمع المدني هو «عالم المجتمع، الذي يقع خارج آليات المؤسسة السياسية والإدارية للدولة وخارج حزب الدولة المنظّم للاقتصاد، حيث يدير الناس نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي علناً. فما يجعل من مجتمع ما مجتمعاً «مدنياً» هو أنه الموضع الذي ينظم فيه الناس أنفسهم بحرية في جماعات وروابط أصغر أو أكبر في مستويات متنوعة بغية الضغط على الهيئات الرسمية لسلطة الدولة من أجل تبنّي سياسات منسجمة مع مصالحها»[70]. وهنا تمّ التوفيق بين توكفيل وسميث توفيقاً مُرْضياً.

وكما رأينا فإن إحياء الاهتمام بالمجتمع المدني نشأ ضمن جهود الطبقة المثقفة في أوروبا الشرقية لدمقرطة «الاشتراكية القائمة». وإذ تركّزت جهودهم ضد احتكار دولة الحزب للنشاط السياسي، أولى هؤلاء المثقفون عناية قليلة نسبياً بالمسائل الاقتصادية. ولكنهم سرعان ما أُضطروا إلى مواجهة البنى الاقتصادية الأساسية للاقتصاد المخطط، ثم اكتشفوا أن السوق بوصفها ميداناً منظماً ذاتياً للفرص الفردية والرفاه الاجتماعي قادر على أن يوجه ضربة قاضية لبيروقراطية الدولة، المتملقة وعديمة الكفاءة التي تقوم بخدمة أغراضها الخاصة. وفي النهاية، فإن آمالهم في أن المجتمع المدني «المحدود ذاتياً» قادر

---

(69) Miller, «Civil Society in Communist Systems: An Introduction,» p. 8.

(70) المصدر نفسه، و T. H. Rigby, «The USSR: End of Long, Dark Night,» in: Miller, ed., *The Developments of Civil Society in Communist Systems*, p. 14.

على دمقرطة الشيوعية من دون التحول إلى الرأسمالية لم تستطع أن تتجاوز محدودية مضامين ليبراليتهم. وبعد أن صاغوا نداءاتهم بلغة «الديمقراطية» و«الميدان العام»، و«التعددية» وما شابه، فشلوا في معالجة مفعول السوق، ويبدو أنهم تخيلوا أن «المجتمع المدني» يمكن أن يُعاد تشكيله من دون ثمن. فالمجتمع المدني الذي «يحكم ذاته» من دون أحزاب سياسية محترفة وكتل سياسية مستقلة، أو من دون حياة سياسية متمأسسة كان منذ البداية محض خيال. فالروابط المدنية، ونوادي الطلبة، ونقابات العمال، والجماعات الطوعية الأخرى التي أدت دوراً مهماً في نهايات الثمانينيات قد اكتُسحت بقوة، وذوت آمال التجديد الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي؛ وجاءت اللامساواة الاقتصادية، والاضطراب الاجتماعي لتصاحب استيلاء التشكيلات السياسية التقليدية على «الثورة المحدودة ذاتياً». لقد أعيدت الروابط بين النظرية السياسية الليبرالية والسوق الرأسمالية بشكل انتقامي عنيف. فلم يعد يُنظّر إلى المجتمع بوصفه ميداناً مستقلاً في «الاشتراكية القائمة» أكثر مما هو موجود في رأسمالية قائمة فعلاً.

إن الخطاب الجديد عن المجتمع المدني، المصوغ باللغة الدستورية الليبرالية عن التنظيم الطوعي العفوي، ذو فائدة محدودة في كشف ما حدث في أوروبا الشرقية. ومن المؤكد أنه خطاب يوضح الضعف العميق للشيوعية المعاصرة، ويسلّط الضوء على الكيفية التي كانت فيها الحركات الجماهيرية قادرة على أن تواجه بنجاح دول الحزب البيروقراطية. ومع ذلك، فإن نظريات المجتمع المدني تخلّفت عن الواقع الاجتماعي الذي ساهمت في إيجاده، ولكنها لم تستطع تفسيره بشكل مقنع. بنى الأوروبيون الشرقيون ـ الذين تعبوا من الحياة العامة البيروقراطية والجوفاء، وهو تعب يمكن

تفهمه ـ تلك النظريات على الشكّ في سلطة الدولة والدعاوى الكلية. غير أن إعلاءهم شأن الاستقلالية، والمصلحة الفردية، والخصوصية يعمل على حماية الاقتصاد من المحاسبة أو المراقبة الديمقراطية. لم يكن «المجتمع المدني» هو الذي تمت استعادته في أوروبا الشرقية؛ إنما «الرأسمالية».

لم تكن محدودية أدبيات المجتمع المدني مقتصرة على أوروبا الشرقية، فانتصار اليمين في إنجلترا والولايات المتحدة مهّد الطريق لهجوم عنيف على دولة الرفاه الاجتماعي، وللاعتماد المتزايد على الأسواق، وازدياد مستوى اللامساواة الاجتماعية. فإنْ لم يستطع المجتمع المدني حلّ مشكلات الشيوعية، فما عساه أن يقول بصدد مشكلات خصمه التاريخي؟

الفصل الثامن

المجتمع المدني والرأسمالية

لعل المنشقين في أوروبا الشرقية الذين استخدموا لغة المجتمع المدني في هجومهم على الدولة الاشتراكية، معذورون لفشلهم في تقدير خطر السوق الرأسمالية الداهم. وأيّاً كان مزيج سذاجتهم، ويأسهم، ولا مسؤوليتهم، فقد كان لهم خصوم أقوياء تتوجب منافستهم، وحلفاء مهمون يجب إرضاؤهم، وقلة من مصادر الدعم النظري والنشاط العملي المحلي يستندون إليها. ولعلهم تخيلوا صادقين أن «المجتمع المدني» المعافى يمكن أن يتعايش مع مجموعة من الخدمات الاجتماعية السخيّة، غير أن آمالهم تبخّرت أمام المنطق الحديدي لمتلطبات السوق القاسية.

كان من المفهوم أن تصورهم للمجتمع المدني ذي النزعة الدستورية الليبرالية والروابط الوسيطة، في تلك الظروف، يستهدف دولة الحزب الواحد البيروقراطية. لقد حققت «الاشتراكية القائمة» قدراً من الرفاه الاجتماعي، ولكن الديمقراطية السياسية كانت مسألة أخرى تماماً. وهذا يساعدنا على تفسير السبب الذي دفع الأوروبيين الشرقيين إلى التنظير للمجتمع المدني بمصطلحات ليبرالية. لقد نُحِّيَتْ المسائل الاقتصادية جانباً تقريباً، وأما آثارها الجانبية البغيضة فلسوف

تعالج بعد إقامة «دولة القانون»، وإعادة توحيد أوروبا. لكنّ لذلك ثمنَه الذي كان يجب دفعه، وسرعان ما وصلت فاتورته. ولكن الأمل في أن يكون الشعب الحيوي قادراً على الدفاع عن مجاله العمومي (Public Sphere) قد تلاشى عندما تبين أن كلاً من السوق والدولة التي وسعته وحمته هما ميدانان للقسر، واللامساواة، والإقصاء. وفي منتصف عقد التسعينيات أخذ الخطاب الجامح عن المجتمع المدني يذوي في أوروبا الشرقية.

على أي حال، شملت شعبية هذا المفهوم الضخمة في الولايات المتحدة المشهدَ السياسي برمته، وأصبح شيئاً ضرورياً لشخصيات عامة متنوعة. فهذه هيلاري كلينتون تحثّ، في شباط/ فبراير 1998، المصرفيين والاقتصاديين، والسياسيين في المنتدى الاقتصادي العالمي، على الدفاع عن الأسواق الحرة، والحكومات الفاعلة، وروابط المجتمع المدني التي تتوسطهما. وبعد أقلّ من شهر، أعلن عمدة نيويورك، رودولف جيولياني، عن نيّته جعل مدينة نيويورك «مجتمعاً مدنياً» لأناس يلطّفون فظاظتهم بأساليب السلوك الحسنة والروح العامة. كما طلب من البنوك، والنقابات، والحكومات تقوية المشاريع الصغرى في أفريقيا، ومشاريع التعليم المدني في بلغاريا، والقيام بحملات ضد إلقاء النفايات من السيارات، وعبور الطرق من الأماكن غير المخصصة للعبور، ومنبهات السيارات في مدينة نيويورك. لكن قلة من المراقبين اكترثت بالتعليق على الطريقة التي تقوضت بها أهداف السيدة الأولى [هيلاري كلينتون] من طرف زوجها في دعمه لاتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية (NAFTA)، والتعليق على الطريقة التي يمكن من خلالها التوفيق بين مبادرة عمدة نيويورك وخطته لخصخصة نظام المستشفيات المحلية. وفي واحد من أكثر النظم الاجتماعية تشرباً بالروح التجارية في تاريخ البشرية، كان يُنتظر من

المجتمع المدني أن يضع حداً للدولة التدخلية، ويقلل مما تنهبه الأسواق، ويعيد إنعاش ميدان عام يمر في حال سبات، وينقذ العوائل المحاصرة، وينشط الحياة الجماعية.

على الرغم من أن هذه المفاهيم الأمريكية قد تبدو مفاهيم حديثة العهد، فإن أساساتِها كانت من وضع علم الاجتماع التعددي في الخمسينيات والستينيات. والقول إن الديمقراطية تحتاج إلى أكثر من مجرد بنى سياسية رسمية إنما كان يتوخى الكشف عن مصادر الاستقرار الغربي، والإفصاح عن بديل معقول «للنزعة الشمولية» الشيوعية. كان المشروع المركزي للتعددية يتوخى أن يفسر كيفية تنظيم المصالح الخاصة والتعبير عنها من دون زعزعة السياسة الطبقية الاجتماعية. وقال منظرو التعددية «إن الرغبات الخاصة "تجمعها" مجموعات المصالح، والروابط الطوعية، والأحزاب السياسية، والبرلمانات، وتطرحها أمام النخب الحكومية المناسبة لغرض التحكيم والتسوية. وأن الهيئات الوسيطة وأشكال العضوية المتشابكة غدت خاصية مميزة «للتحديث» عندما أعلن المثقفون «نهاية الأيديولوجيا»، وفسروا كيف أن لامبالاةُ المواطن تتيح للنخبَ قيادة المجتمعات الجماهيرية في شروط من الإصلاح الاجتماعي والاستقرار السياسي. كان ثمة مجتمع استهلاكي غير مسبوق تاريخياً آخذاً بالتشكل في الولايات المتحدة، وساعدت التعددية على تلطيف الجوّ عندما برهنت على أن المصالح غير السياسية يمكن أن تسهم في الاندماج الاجتماعي.

إنْ كان المنظرون المعاصرون للمجتمع المدني قد استلهموا توكفيل والتعدديين المبكرين، فإن البيئة التي ترعرعوا فيها كانت مع ذلك أكثر اضطراباً من بيئة سابقيهم وأقلَّ حفاوة. فانخفاض التصنيع المستفحل، واللامساواة غير المعهودة، وسيادة الإحساس سائد بالانحطاط الخلقي، هذه الأمور كلها دفعت القادة السياسيين

والمثقفين إلى طلب المزيد من حضور المجتمع المدني أكثر مما فعل أسلافهم من قبل. وأفضت آراء الأيديولوجية التعددية عن لامبالاة المواطن، وإشراف النخبة، والخبرة البيروقراطية، أفضت إلى وجهة نظر هادئة أقل ثقة وأكثر محلية. ولكن، كان «للمذاق التعددي» جانبه المعتم. فالمنظرون المعاصرون حتى وإن كانوا يعون فعلاً مخاطر وفرص سلطة الدولة، فإنهم وجدوا صعوبة في أن يأخذوا الأسواق في الحسبان كما فعل أسلافهم.

أسس التعددية

خرج علم السياسة الأمريكي من الحرب العالمية الثانية وهو واقع تحت تأثير النماذج الاقتصادية، فراح يركز على الفاعل الفرد (Actor) بوصفه العنصر الناشط الوحيد الذي يستطيع أن يفهم مصالحه، ويضع الخطط للوصول إليها. وبهذا السيناريو فإن مجموع القرارات الفردية يحدد النشاط السياسي. ووقف الرئيس ديفيد ترومان في طليعة الجهود التعددية لفهم كيفية قيام مجموعات المصالح بتشكيل نشاط الدولة في حقبة فرضت متطلبات قوية على الأنظمة السياسية. وأكد «أن الفرد في المجتمعات كلها، المعقد منها والبسيط، يتأثر مباشرة بالمجتمع ككل بصورة أقل من تأثره بأقسام هذا المجتمع الثانوية ومجموعاته». وإنّ فهم السياسة يقتضي دراسة التوسطات الناشئة. إن تأثير مجموعات المصالح في «عمل الحكومة» يعتمد على البنية الرسمية لمجموعات المصالح هذه، وسياساتها الداخلية، ونوعية القيادة، ومصادر التماسك[1].

---

(1) David Bicknell Truman, *The Governmental Process; Political Interests and Public Opinion*, Borzoi Books in Political Science (New York: Knopf, 1951), pp. viii-ix and 15.

إن تشديد ترومان على الإجراء الذي يؤثر الفاعلون (Actors) غير الحكوميين بوساطته على الشؤون العامة أبعده عن التوصيفات الشكلية للمؤسسات والبنى التي كانت قد ميزت علم السياسة في أمريكا. فالأفراد تقودهم انشغالاتهم الخاصة إلى النشاط السياسي، تلك الانشغالات التي «تحشدها» مجموعات المصالح وتطرحها على نظام سياسي منفتح وشفاف. وتدور السياسة حول التحكيم في النزاعات، بينما الديمقراطية تقتضي مجموعة من الإجراءات غير الرسمية والقانونية التي تكفل حرية الوصول لتحقيق الأهداف والمساواة. إن السلطة في المجتمع المدني متوزعة بشكل واسع، ولا مركزية إلى أقصى حد، وتكون الحيادية المؤسساتية مطلوبة إذا أردنا لكل المصالح أن تلقى اهتماماً حقيقياً. فالانتخابات الدورية، وحرية الإعلام، والحريات المدنية تمكّن النخب المختلفة من طرح مواقف متنوعة على القادة السياسيين، وتنغمر في سجال مفتوح.

إن تركيز ترومان على المصلحة الفردية وسلوك المجموعة (Group Behavior) ابتعد عن المشاغل الواسعة والشاملة التي غالباً ما كانت تغذي التحليل السياسي. فالمنظرون التعدديون، مثلهم مثل توكفيل، وضعوا الاستقرار في التفاعلات المحلية، والوسيطة، والصغيرة. وسعوا بوضوح إلى استبدال سياسات الطبقة الاجتماعية بصفقات جماعات المصالح المتنافسة، يحدوهم أملُ طرحِ بديلٍ معقول من جنوح اليسار نحو تغطية المشاريع السياسية الكبيرة. فإذا كان المجتمع الجماهيري يهدد بخلق فضاء فارغ بين الأفراد والدولة، فإن التعددية تملأ المجتمع المدني بأعداد من جماعات المصالح القادرة على تدجين الانفعالات الشعبية، وتحويل المصلحة الفردية في خدمة الاستقرار. قال ترومان: «عند بلورة تفسير مجموعة ما للسياسة، فلن نكون بحاجة إلى تفسير مصلحة شاملة كلياً؛ لأن مثل

هذه المصلحة الكلية لا وجود لها»[2]. تنشأ السياسة العامة (الحكومية) عن التفاعل بين ادعاءات مجموعات المصالح؛ والقدرة على الوصول إلى ما تبتغيه هذه المجموعات يعتمد على موقعها في المجتمع المدني، وتنظيمها الداخلي، وعلى المؤسسات التي توجه إليها جهودَها. وفهمُ السياسة يعني فهمَ هذه التفاعلات المعقدة. «وسواء أكنا نعاين مواطناً فرداً، أو أمانة تنفيذية في اتحاد مهني، أو موظفاً في حزب سياسي، أو مشرِّعاً، أو رجلَ إدارة، أو حاكماً، أو قاضياً، فإننا لا نستطيع وصف مشاركته في مؤسسة الحكومة، دع عنك تفسيرها، إلاّ بموجب مصالحه التي يحددها لنفسه، وبموجب المجموعات التي ينتمي إليها ويواجهها»[3].

إن تفسيراً كهذا يستند إلى نموذج السوق لوصف المجتمع المدني والدولة، ولكنه سوق من دون اليد الخفية لآدم سميث. لقد حدد ترومان وسيلتين تنظيميتين تصونان الاستقرار السياسي. أولاهما البنية المعقدة للانتماءات المتعددة والولاءات المتشابكة بحسب مفهوم ماديسون. فلم تعد الطبقة توفر لمصالح الفرد والمجموعة مركز الجاذبية الوحيد، فأدى التشتت المتمخض عن ذلك إلى إضعاف قوة أي ادعاء فردي، والحدّ من تأثير أي مجموعة مفردة. وواقع أن للناس أنواعاً من المصالح المتنافسة على الأغلب، يوسع المشاغل العامة والخاصة لتغطي مساحة واسعة، مما يجعل من النشاط المتمركز والمتركز بؤرياً أمراً صعباً. وفي بيئة كهذه يمكن للنخب أن تتحرك بسهولة إلى حدّ ما لأنها لا تتقيد إلا تقييداً طفيفاً من طرف شبكة مصالح المجتمع المدني التي تغطي مساحة واسعة.

(2) المصدر نفسه، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ص 502.

بيد أن التعددية لم تكن، من حيث المبدأ، معادية للدولة، وقد قاسم ترومان ماديسون التزامه بالحكومة الفاعلة. حذّر ترومان من أنه إذا ما كانت الانتماءات المتعددة والانتماءات المتشابكة تخدم الاستقرارَ، فإنها يمكن أن تؤدي إلى الشلل. «نحن لا نستطيع تفسير نظام سياسي أمريكي متأسس من دون العنصر الثاني المحوري في مفهومنا للعملية السياسية، وهو مفهوم المصلحة غير المنظمة، أو المجموعة المحتملة»[4]. إن الإجماع الواسع الانتشار هو ما يوجد مجموعات المصالح في المجتمع المدني، وآليات الدولة الرسمية. «إن هذه المصالح المتبناة بشكل واسع، ولكن غير المنظمة، هي ما دعوناه بـ «قواعد اللعبة»، والنخب هي التي تحميها؛ ويمكن تلخيصها بوصفها التزاماً بقواعد القانون، واحتراماً للاختلاف، وأملاً في عدم لجوء الخاسرين إلى العنف بعد الانتخابات، ومساواة اجتماعية معتدلة»[5]. ولكن اضطرابات الستينيات والسبعينيات التعدديةَ سرعان ما أزاحت مدرسة التعددية الاجتماعية جانباً، لكن ترومان بقي مقتنعاً لفترة من الوقت بأنه اكتشف ميزتين استثنائيتين يتمتع بهما النظام الأمريكي؛ وهما الاستقرار وقابلية التكيف:

«وهكذا تتأسس الانتماءات المتعددة في الجماعات المحتملة على المصالح المتبناة والمقبولة التي كانت بمثابة عجلة توازن في نظام سياسي قائم كالنظام السياسي في الولايات المتحدة... ومن دون الانتماءات المتعددة في الجماعات المحتملة فإنه من المستحيل العمل على إيجاد نظام حكم قابل للحياة كنظام الحكم في الولايات المتحدة، أو تطوير تصور متسق عن العملية السياسية. فقوة هذه

---

(4) المصدر نفسه، ص 510 - 511.

(5) المصدر نفسه، ص 512.

المصالح المتبناة بشكل واسع، ولكن غير المنظمة إلى حد بعيد، تفسر النشاط الغامر الذي يتمتع به مروّجو الدعاية للمجموعات المنظمة في محاولة تغيير المواقف الأخرى من خلال استحضار هذه المصالح... وفي نظام سياسي حيويّ نسبياً... تكون تلك المصالح غير المنظمة سائدة بتواتر كافٍ في سلوك قطاعات مهمة بما يكفي في المجتمع، وبذلك، وعلى الرغم من الغموض والتقييدات الأخرى، يبقى كلٌ من نشاط مجموعات المصالح المنظمة ومناهجها قائماً ضمن حدود واسعة»[6].

ويمكن للانتماءات المتشابكة و«قواعد اللعبة» أن تعبر خطوط الانقسام الكثيرة في المجتمع المدني، وأن تثبّط الصراع الطبقي الذي أمكن تلمس آثاره التقسيمية في أوروبا[7]. لقد استطاع توكفيل ترويض ماركس. كانت السياسة «العلاجية» المنظمة حول القضايا الطبقية أمراً ممكناً دائماً في الولايات المتحدة، غير أن ترومان ردد صدى ثقة التعدديين المحدثين بأن التمزق يمكن كبحه بسهولة تماماً. ذلك أن «عمل الحكومة» كان مستقراً، وكان، شأنه شأن آليات السوق التي صيغت على منواله، نزّاعاً إلى التوازن. لقد اقتضت الديمقراطية التعددية من النخب أن تتنافس وتحترم قواعد اللعبة، وأن يكون الناخبون أحراراً في اختيار ممثليهم. ففي عصر النموّ الاقتصادي، واللامبالاة بالسياسة، والامتثال الأيديولوجي «يعتمد وجود الدولة، ونظام الحكم، على الاعتراف الواسع والمتكرر بدعاوى المصالح غير المنظمة والانسجام معها، وعلى النشاط الذي يشجب أي انحراف مقصود»[8]. لقد حتّمت الحرب الباردة التركيز على المبادئ

(6) المصدر نفسه، ص 514.

(7) المصدر نفسه، ص 521 - 522.

(8) المصدر نفسه، ص 515.

الأساسية، وفهم كيف يمكن للمجتمع المدني أن يسهم في الاستقرار السياسي.

«كانت قوة «قواعد اللعبة» غير المنظمة في الولايات المتحدة موضع رصد المراقبين الأجانب، بدءاً من توكفيل إلى ميردال (Myrdal). فهذا الأخير، مثلاً، تكلم على هذه القواعد قائلاً إنها «تعبّر عن نفسها بشكل بالغ الوضوح»، و«تحظى بفهم وتقدير في أمريكا بصورة أكثر اتساعاً مما في الأمم الأوروبية. والمهمة السياسية الكبرى هي الآن كما في الماضي تخليد نظام قابل للحياة من خلال المحافظة على الشروط التي يمكن أن يوجد في ظلها فهم وتقدير مثل هذين. وهذه الشروط ليست مهدَّدة من تعدد المجموعات المنظمة المتعدد ما دامت «قواعد اللعبة» تظل الدليل المشحون بالمعنى إلى الفعل، وأعني بـ «مشحون بالمعنى» أن القبول بهذه القواعد مرتبط بحد أدنى من الاعتراف بدعاوى المجموعات. إذ تكمن بذور الزوبعة في ضياع هذه المعاني»[9].

ومثل توكفيل، تطلع ترومان إلى الرغبات اللارسمية اللاسياسية لضمان وحدة متجاوبة ومأمونة في نظام سياسي معقد. كان التوازن السياسي، والتوسع الاقتصادي، والحرب الباردة، على الدوام، من الهمومَ المركزية للنزعة التعددية. وعند منتصف الستينيات، طبّق غابرييل ألموند (Gabriel Almond) وسيدني فيربا (Sidney Verba) ببراعة تقنيات المسوحات الميدانية الحديثة لوصف كيف يمكن لـ «ثقافة السياسية» أن تحصّن «قواعد اللعبة» بحسب مفهوم ترومان، وتعزز الاتجاه القوي السائد في علم السياسة الأمريكي لعزو فاعلية النظام واستقرار نظام الحكم إلى عوامل لاسياسية. فقد أظهر تركيز

(9) المصدر نفسه، ص 524.

التعددية على مجموعات المصالح أهمية علم الاجتماع المكتشفة حديثاً. والآن، جرى حشد الدراسات الأنثروبولوجية وتكييفها لهذه الأغراض. واقتضت الديمقراطية ـ التي ما زالت تُفهم على أنها شبكة من العلاقات بين النخب والجماهير ـ «ثقافة سياسية» محددة تمتد جذورها في «حياة المجتمع، والتنظيم الاجتماعي، وتنشئة الأطفال»، زيادة على مؤسسات الدولة الرسمية[10].

ثمة ثلاثة خلائط من النزعات والمستويات النفسية للنشاط السياسي أطّرت التحليل. تميزت الثقافة «الضيقة» لـ «العالم الثالث» المتخلف بمستويات منخفضة من المصلحة، ومن النشاط، ومن الولاء، بينما كشفت ثقافة «الإذعان» (Subject) الشيوعية عن مستويات عليا من المعرفة السياسية عن النشاط الحكومي، ولكنها ثقافة عرجاء بسبب مفهومها المتدني للفاعلية الفردية. وأخيراً، اتسمت ثقافة «المشاركة» (Participant) الأنجلوأمريكية بمستويات عليا من المصلحة، والنشاط، والتأثير الفردي. لقد أوصى كتابُ **الثقافة المدنية** (*The Civic Culture*)، مرجِّعاً صدى الانشغالات التي كانت تدفع التحليل الأكاديمي وسياسة الولايات المتحدة الخارجية، الدولَ القومية «التحديثية» في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية بأن تتبنى مجتمعاً مدنياً يتألف من التجارب الثلاث كلها. فمن الأفضل للتقدم الاقتصادي والتطور السياسي أن يُدارا على أساس نظام هجين يتسم بالانفتاح والمرونة كالذي كان قد تطور في إنجلترا. لقد عزا ألموند وفيربا، وهما يؤمنان مثل المدرسة التعددية بقوة النخب الخلاقة، انتصار الروح البرلمانية البريطانية إلى الأرستقراطيين، والتجار،

---

(10) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations, an Analytic Study*, Little, Brown Series in Comparative Politics ([Boston]: Little, Brown, [1965]), p. ix.

والوزراء الحداثيين الذين مكّنت ثقافتهم السياسية إنجلترا من التحول عن الحكم الملكي المطلق، من دون المجازفة بركوب النزعة التدميرية للسياسة الجماهيرية، أو التضحية بمجتمعها المدني التعددي. وهكذا تمثل إنجلترا المعتدلة والواعية نموذجاً للعالم كله.

«على هذا تبلورت ثقافة ثالثة، لا هي تقليدية ولا حديثة ولكن فيها مزيج من الاثنين: فهناك ثقافة تعددية تقوم على التواصل والإقناع، ثقافة الإجماع والتنوع، ثقافة تتيح التغيير، ولكنها لا تغالي فيه. تلك هي الثقافة المدنية. بترسخ هذه الثقافة المدنية استطاعت الطبقات العاملة ولوج السياسة، ووجدت من خلال تجربة الخطأ والصواب اللغة المناسبة التي صاغت فيها مطالبها، والوسائل التي جعلت من هذه المطالب ذات حضور فاعل. وفي ثقافة التنوع والإجماع، والعقلانية، والتقليدية تطورت بنية الديمقراطية البريطانية: البرلمانية والتمثيل، والحزب المتكون من التكتلات السياسية، والبيروقراطية المسؤولة والمحايدة، ومجموعات المصالح المتحدة والمساومة، ووسائل الاتصال المستقلة والمحايدة. فاشتملت البرلمانية الإنجليزية على القوى التقليدية والحديثة؛ وإن النظام الحزبي كتّل هذه القوى وجمعها، وصارت البيروقراطية مسؤولة أمام القوى السياسية الجديدة، وتواشجت الأحزاب السياسية، ومجموعات المصالح، ووسائل الاتصال على الدوام بمجموعات المصالح المنتشرة في المجتمع وبشبكاته التواصلية الأساسية»[11].

إنّ الصراع السياسي، والحركة الميثاقية[*] (Chartism)، وحركة

(11) المصدر نفسه، ص 6.

(*) الميثاقية أو الشارتية حركة إصلاح اجتماعي وسياسي عمالية ظهرت في المملكة المتحدة في القرن التاسع عشر.

الحفارين وحركة المساواتيين(*) (Diggers and Levellers). وكرومويل، والاضرابات العمالية، والقمع الدموي - إن عناصر التاريخ البريطاني هذه كلها تقزّمت إزاء **الثقافة المدنية**، وذلك بفضل بناء الإجماع والوسطية. فالإعلام، والبيروقراطية، والدولة أجهزة محايدة؛ والصراع الطبقي يتلاشى؛ وحالما يتعلم المرء قواعد اللعبة حتى يمكنه أن يغدو مواطناً معطاءً في نظام سياسي يمنح المصالح المشروعة كلها حقَّ التعبير عن نفسها سياسياً. ومثل العديد من علماء الاجتماع في تلك الحقبة، كان ألموند وفيربا يشاطران ترومان مخاوفَه من أن المستويات العليا من النشاط السياسي قد تعمل على خلخلة الاستقرار السياسي. وهذا هو السبب الذي جعلهم يولّفون «ثقافتهم المدنية» لتجمع المشاركة بالتوجهات الضيقة والإذعانية من أجل إبقاء النشاط السياسي ضمن حدود آمنة. وقد لاحظنا أن التوجهات السياسية، التقليدية، الممتنعة عن المشاركة، تجنح إلى أن تحدّ من التزام الفرد بالسياسة، وتخفف هذا الالتزام. وبمعنى من المعاني فإن التوجهاتُ الإذعانيةُ والضيقةُ تستطيع أن تضبط التوجهاتِ السياسيةَ التشاركيةَ أو تبقيها على حالها. «إن صون هذه المواقف التقليدية جداً و«اندماجها» مع التوجهات التشاركية يؤدي إلى ثقافة سياسية متوازنة تتوجد فيها الفاعلية، والمشاركة، والعقلانية السياسية ولكن توازنها السلبية، والتقليدية، والالتزام بالقيم الضيقة»[12]. وتستلزم الديمقراطية الآن، خلافاً للفهم الكلاسيكي بشكل غريب، لامبالاة واسعة الانتشار وعدم المشاركة[13]. ويمكن للثقافة المدنية أن

(*) مجموعة إنجليزية كونها جيرارد وينستانلي عام 1649. واسم «الحفارون» جاء طبقاً لأعمالهم، يطالبون بالمساواة الاقتصادية.

(12) المصدر نفسه، ص 30.

(13) لا يزال كتاب بيتر باشراش، **نظرية النخبوية الديمقراطية**، يمثل نقداً كلاسيكياً لهذا المنظور، انظر: Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism; a Critique*, Basic Studies in Politics (Boston: Little, Brown, [1967]).

تطرح بديلاً من التعبئة السياسية الشيوعية الخطرة من خلال لجم الرؤى الكبرى بالمصالح المحلية. وتزيد شبكات الاتحادات الكثيفة في المجتمع المدني من تأثير المواطنين سياسياً في الدولة، وتجعلهم أقلّ عرضة للديماغوجيا الجماهيرية، وتخفض من أهمية السياسة عبر ملء الفضاء العام بالمصالح. «وهذه هي «الوسيلة الأساسية التي يمكن بواسطتها القيام بدور التوسط بين الفرد والدولة»، و«مساعدة الفرد على تفادي الوقوع في مأزق بين أن يكون ذا تأثير سياسي ضيق مقصي عن التأثير السياسي، أو أن يكون فرداً منعزلاً لا حيلة له تتلاعب به وتعبئه المؤسسات السياسية والحكومية الجماهيرية»[14]. يتيح المجتمع المدني الفرصة أمام قيام نشاط سياسي معتدل يوفق بين نزعة توكفيل المحلية ومؤسسات الحياة العامة المعاصرة الواسعة. فأعضاء المجتمع المدني «ليسوا منقطعين عن السياسة، ولا منغمسين انغماساً على نحو قد يفضي إلى التشظي السياسي. وكما قلنا، فإن الديمقراطية الناجحة بحاجة إلى مثل هذا التوازن؛ إذ يجب وجود انخراط في الشأن السياسي إذا ما كان نوعاً من المشاركة الضرورية في صنع القرار ديمقراطياً؛ ومع ذلك ينبغي ألا يكون هذا الانخراط بالغ الحدة بما يعرض الاستقرار للخطر»[15]. إذ يمكن للمجتمع المدني أن يزود الحياة العامة بمرساة معتدلة في عصر مضطرب.

«هذا لا يعني أن السياسة غير مهمة في بريطانيا وأمريكا. فالذين قدموا إجاباتهم الاستبيانية أفادوا بأن السياسة تؤدي دوراً مهماً في حياتهم، فهي ذات حضور مهم لدى السكان، وموضوعاً لتجاذب أطراف الحديث. وهي هذه الأشياء كلها التي تتكرر بتواتر . . . مع

(14) Almond and Verba, Ibid., p. 245.

(15) المصدر نفسه، ص 240.

ذلك فإن السياسة «تُحفظ في مكانها المناسب». والقيم المرتبطة بالسياسة تخضع لاعتبارات مهمة، للقيم الاجتماعية الأعمّ، وتعمل هذه القيم الاجتماعية الأعمّ على ضبط السجال السياسي في هاتين الأمتين. فيكون لدينا بهذه الطريقة انخراط «مروّض» أو «متوازن» في السياسة: إذ يتم إبعاد هذا الانخراط من الدخول في مواجهة مع تكامل النظام السياسي واستقراره[16].

تستند المدرسة التعددية، شأن أغلب المقاربات الليبرالية للمجتمع المدني، إلى المصالح الناشئة خارج السياسة. لقد دشّن استعداد ألموند وفيربا لدراسة «الثقافة السياسية» معالجةً أدقَّ وأبرعَ من العناية المبكرة بتحديد الفرد لمصلحته. وأكدا: «أن الولاءات الأولية مهمة في نماذج تأثير المواطن، خصوصاً إذا ما جعلت مجموعة من المواقف الاجتماعية والمواقف الشخصية المنتشرة من المسائل السياسية أقلَّ حدة وشقاقاً. فالمسائل السياسية العامة التي تخترقها توجهات المجموعة الأولية (Primary Group) وتشتتها ثقافة سياسية إجماعية، ليست بحاجة لأن تتحرك وفق مبدأ متسق وحساب عقلاني»[17]. لقد تعلم ألموند وفيربا من النزعة الشمولية الدرس الآتي: إن الإفراط بالسياسة خطر. والأفضل التفكير بشكل محدود، والاستعداد للمساومات، وعدم المغالاة في التوقع.

«باختصار، فإن السمة الصارخة للثقافة المدنية . . . هي ما تتمتع به من طبيعة مختلطة. فهي في المقام الأول خليط من التوجهات الضيقة، والإذعانية، وفاعلية المواطن. والتوجه الضيق نحو العلاقات الأولية (Primary)، وتوجه المذعن إلى السلبية السياسية،

---

(16) المصدر نفسه، ص 241 - 242.

(17) المصدر نفسه، ص 339.

وتوجه المواطن نحو الفاعلية؛ تظهر كلها ضمن الثقافة المدنية. والمحصلة هي مجموعة من التوجهات السياسية التي تُروّض أو تُوازَن. فثمة نشاط سياسي، ولكنه ليس كبيراً إلى الحد الذي يحطم سلطة الحكومة؛ وثمة انخراط والتزام ولكنهما مرغمان على الاعتدال، وثمة انقسام سياسي ولكن تحت السيطرة. وقبل كل شيء، فإن التوجهات السياسية التي تؤلف الثقافة المدنية وثيقة الصلة بالتوجهات الاجتماعية والشخصية البينية العامة. وتتغلغل معايير العلاقات الشخصية البينية، وثقة الفرد واطمئنانه ببيئته الاجتماعية، تتغلغل، ضمن الثقافة المدنية، في المواقف السياسية وتضبطها. وإن خلط المواقف القائم في الثقافة المدنية . . . «يناسب» النظام السياسي الديمقراطي. ويصلُح بطرق عديدة للنظام السياسي المختلط الذي هو الديمقراطية»[18].

لقد سعت المدرسة التعددية إلى تفسير كيف أن مجموعات المصالح في المجتمع المدني تترجم الانشغالات الفردية إلى مصطلحات سياسية، وتساعد في صياغة سياسة عامة. وحاولت أن تبرهن على أن هذه الجماعات إنما «تعبّر» عن تمثّل رغبات الفاعلين الذي يحظون بفرص متساوية للتأثير في مواقف النخب السياسية. فالانتماءات المتعددة والولاءات المتشابكة تفضي إلى التسويات الوسطية والتكامل، وأن الديمقراطية الليبرالية المعتدلة أفضل من يقدر على تطمين مدى واسع من المصالح الناشئة في المجتمع المدني من دون وقوع اضطراب سياسي كبير. كان التعدديون المعنيون باستقرار نظام الحكم وشرعية الدولة منشغلين بالروابط الوسيطة إذا ما استطاعت أن تعين النخب على القادة والمواطنين على الرضى. وعلى

(18) المصدر نفسه، ص 360.

الحكومة أن تكون حازمة ومسؤولة، وهذا يستلزم وجود مواطنين فاعلين ومسؤولين. غير أن تنظيمات المجتمع المدني الوسيطة ليست بذاتها ميدان فعل ديمقراطي خالص. فهي تعزز من شرعية الدولة، تساعدها بنشاطها في بيئة كينزية شهدت الحرب الباردة، والنمو الاقتصادي، والإصلاح الاجتماعي المعتدل.

تكيفت المدرسة التعددية تماماً مع السياسة الليبرالية المعتدلة في فترة ما بعد الحرب. وكانت فرضيتها الأساسية هي أن مشاكل العائلة، والعمل، والاستهلاك الخاصة سوف تمتصّ طاقات المواطنين. والحقيقة هي أن الشؤون العامة كانت هامشية وثانوية، ما ساعد على ترسيخ الاستقرار واستقلالية النخبة. وعززت «الثقافة المدنية» الاستهلاكية الحراك الاجتماعي، والحقوق الفردية، والاعتدال، وفاعلية السلطة، والنظام الاجتماعي بينما ساهمت في كبح المشاركة والحدّ من تأثير الأيديولوجيا. وفي الفترة التي رفض فيها علم السياسة الأمريكي أن ينظر إلى الدولة بوصفها كياناً مفرداً متماسكاً، كان استحسان التعددية، لجمهور الناخبين اللامبالي وغير المطلع نسبياً، يقوم على النظرة القائلة إن التصويت يتأثر بالمعلومات والمصالح المحلية[19]. هذا التوجه جعل من الصعب تفسير سبب ارتباط الناس بعضهم ببعض من أجل تحقيق أغراضهم الواسعة النطاق[20].

لقد اختفى الصراع الطبقي من علم الاجتماع التعددي، على الرغم من أنه كان واضحاً أن المصالح التي يتمّ تنظيمها، والتعبير عنها، وسماعها، وترجمتها في السياسة كانت تتأثر إلى حد بعيد

---

(19) ومثال على هذا التوجه، انظر: Angus Campbell [et al.], *The American Voter* (New York: Wiley, [1960]).

(20) Valdimer Orlando Key, *Public Opinion and American Democracy* (New York: Knopf, 1961).

بالاعتبارات الاقتصادية. ولكن، كان من الصعب على التعدديين أن يتبينوا ذلك. إن التوجه الاستهلاكي عند التعدديين نحو السياسة ـ أي «من يحصل على ماذا، وكيف ومتى» ـ وضع مصدر الخيارات والمصالح الفردية خارج النظام السياسي. ولقد اتضح أنّ دعوى المدرسة التعددية بأن الجماهير تنكبح بفعل جهلها، ولا مبالاتها، وإذعانها، هي دعوى إشكالية كإشكالية تأكيدها أن النُخب تتقيد بفعل قيمها الديمقراطية الداخلية، ومؤسسات النظام السياسية والانتخابات الدورية، والشبكة القوية لمجموعات المصالح المتشابكة الموجودة في المجتمع المدني. ما من واحدة من هاتين النظريتين سيكتب لها البقاء بعد ما شهدته الستينيات والسبعينيات من انبعاث في الحياة السياسية. فحركات حقوق الإنسان، ومناهضة للحرب، والحركة الأنثوية، وأخرى غيرها برهنت على أن هناك أعداداً غفيرة من الناس كانت مستعدة تماماً للفعل الديمقراطي المستديم، وأن النخب كانت عدائية، كما أنها في الغالب لم تكن جديرة بالثقة، وأن البنى السياسية القائمة لم تعبر عن كل المصالح بالتساوي. من الواضح أن الحياة العامة تمخضعت عن أشياء تتخطى مجموع المصالح الفردية، وكانت كثرة من الناس عازمة على التحرك بدفع من الأفكار الكبيرة. وفي حالات كثيرة، كان من الصعب تشخيص العوائق التي تقف بوجه النشاط الفاعل. ولكن الشؤون السياسية كانت تتفتح في سياق أوسع من ذاك الذي توقعته المدرسة التعددية. فعندما نمت «الحركات الاجتماعية الجديدة» لتلك الحقبة، أصبحت عمليات الاقتصاد قضية مركزية للمنظرين الذي انجذبوا إلى وضع صياغة تصورية للمجتمع المدني بوصفه ميداناً مستقلاً.

تسليع الميدان العام

إن محاولة العديد من مفكري الغرب تفسير الأزمة التي شهدتها

أواخر الستينيات قادتهم إلى عمل أنطونيو غرامشي. حاول غرامشي - القائد المبكر للحزب الشيوعي الإيطالي، والذي سجنه الفاشيون بضع سنين - أن يخطّ لليسار توجهاً جديداً بعد الفشل الذي مُنيت به الأعمال الثورية عقب الحرب العالمية الأولى. وأراد غرامشي أن يعرف سبب نجاة الرأسمالية الأوروبية بعد اشتعال حرب عالمية مدمرة، واندلاع الثورة الروسية، ونشوب الأزمة الاقتصادية العميقة، وانقلاب عناصر مهمة من الطبقة المثقفة، وقيام الانتفاضات البروليتارية البارزة والمهمة. صاغ غرامشي مفهوم «الهيمنة» (Hegemony)، وهو مفهوم سجل بداية تركيز جديد على المسائل الأيديولوجية والثقافية، ما أطلق شرارة التنظير المهم لبنى المجتمع المدني الفوقية.

استهلّ غرامشي عمله بإرجاع أصول اللينينية إلى ظروف المجتمع المدني الروسي المتخلفة نسبياً. ولاحظ في هذا الصدد: «كانت الدولة في روسيا كلّ شيء، وكان المجتمع المدني بدائياً وهلامياً»[21]. وإن انفتاح البيئة ومرونتها النسبيين أتاحا قيام هجوم جبهوي (Frontal) على دولة لم تكن تحميها بنى قوية متجذرة في المجتمع. وكان الحكم المطلق في روسيا هشّاً ومكشوفاً بسبب استقلاله النسبي، ما ترتب عليه أن الصراع الطبقي في الشرق سيكون «حرب مناورة». ولكن كان من الخطأ الافتراض بأن نموذج الثورة الروسية سوف يتكرر في كل مكان. فالحكم الطبقي البرجوازي في الغرب كان يتمتع بجهاز بالغ التعقيد والصلابة، لذلك كان الهجوم على الدولة، على غرار ما حصل في روسيا، أمراً غيرَ وارد. وعليه

(21) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 238.

ثمة حاجة قائمة لخوض «حرب مواقع» طويلة وصعبة؛ لأن الدولة والمجتمع المدني كانا أقوى مما كان عليه الحال في الموجة الأولى للثورة، وأشدَّ استحكاماً. وعن هذا يقول غرامشي: «كانت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في الغرب متناسبة، فعندما تهتز الدولة تتكشف في الحال بنية قوية في المجتمع المدني»[22].

وعليه فإن التركيز الأحادي على الدولة لن يكون ذا جدوى للشيوعيين الغربيين. ذهبت نظرية غرامشي النافذة عن الهيمنة إلى أن الدول والمجتمعات المدنية القوية في أوروبا الغربية قد خلقت مؤسسات مختلفة عن تلك السائدة في أوروبا الشرقية. وما دام الحكم البرجوازي في الأنظمة الرأسمالية المتقدمة يتميز بمجموعة جبارة من المعايير والمؤسسات، فقد كان غرامشي على قناعة راسخة أنه كان على الماركسيين الغربيين أن يعنوا بجدية بالثقافة والأيديولوجيا اللتين تدعمان الرأسمالية. صحيح إن القسر كان دائماً شيئاً مهماً، ولكن غرامشي اعتقد أن نظام الهيمنة الذي طوره الحكم البرجوازي يتمتع بدرجة دعم عالية من الطبقات الاجتماعية كلها. وبناءً عليه، كانت المهمات التي يواجهها الشيوعيون في الغرب معقدة. «فالبنى الضخمة للديمقراطيات الغربية سواء كانت تنظيمات تابعة للدولة أو كانت روابط المجتمع المدني المعقدة، تؤلف «الخنادق» إنْ صحّ التعبير، كما تؤلف التحصينات الثابتة لفنّ السياسة في جبهة حرب المواقع؛ ما يجعل عنصر الحركة في الحرب مجرد عنصر «جزئي» وليس عنصراً «كلياً»»[23].

كان تفسير غرامشي للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني تفسيراً

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه، ص 243.

غيرَ واضح ومتناقضاً في الغالب، غير أنه أراد التشديد على دور الأيديولوجيا، ومنحها في الأقل منزلة مساوية لمنزلة القسر المنظم الذي تمارسه الدولة. فقد ظهرت في المجتمع المدني الرأسمالي المتقدم بنية إجماع متراتب، وهو إجماع يتصف بالسلاسة، والمرونة، والفاعلية. فالهيمنة تفترض درجة معينة من الرضى، والتشارك، والتعاون. فالمؤسسات من قبيل العائلة، وعلاقات الملكية، والقانون تفاعلت مع المعايير غير الرسمية التي حكمت الزواج والعمل، وأوقات الفراغ، لإنتاج مجتمع مدني برجوازي عبأ درجة مهمة من الإجماع. وبالطبع لم يكن أيٌّ من هذه الأشياء جديداً على الماركسية، فقد كان لينين دائماً يصرّ على أهمية الصراع الأيديولوجي، وكانت الأحزاب الجماهيرية في الأمميتين الثانية والثالثة قد طورت نظاماً معقداً من مؤسسات العمل والممارسات الاجتماعية بحيث يمكن الحديث عن «دولة ضمن الدولة». فنواديها، وحاناتها، وجرائدها، ومدارسها، ودور النشر التي تمتلكها، وكتبها الساخرة، ومخيماتها، واتحاداتها الإثنية وجماعاتها النسائية وفرت مواقع عديدة تستخدمها لشنّ صراع هيمنة أيديولوجي مضادّ. وعلى الرغم من المغالاة في مساهمة غرامشي في الماركسية، فإنه فهم تماماً أن مجرى الحوادث التي وقعت في روسيا لا يوفر قالباً كلياً للشيوعية الغربية. «انهار الوضع الأول (روسيا) مباشرة، ولكن صراعات غير مسبوقة تلت ذلك؛ وفي حال الوضع الثاني (أوروبا) سيحدث الصراع «مقدماً». وعليه فإن السؤال إذاً هو إن كان المجتمع المدني سيقاوم قبل محاولة الاستيلاء على السلطة أم بعدها؛ وأين سيحدث الاحتمال الثاني . . . إلخ»[24]. يتعين على البروليتاريا أن

(24) المصدر نفسه، ص 236.

تهيئ نفسها لحرب مواقع طويلة الأمد ضمن حدود الرأسمالية، وهو صراع شبيه بالكفاح الطويل الذي خاضت البرجوازية غماره ضد النزعات القروسطية[25]. ولن يكون بالوسع الاستيلاء المدعوم شعبياً على السلطة إلاّ بعد كسب هذا الصراع، وبناء الاشتراكية بالسهولة، التي تكهّن بها ماركس. إذا كان المجتمع المدني الساكن غير المتحول قد عذّب الشيوعيين الروس بعد استيلائهم السهل نسبياً على سلطة الدولة، فإن غرامشي قد توقع بدايات أولى بالغة الصعوبة للشيوعيين الغربيين تضعهم في موقع أقوى بعد الانتصار السياسي.

إن تشخيص المجتمع المدني بوصفه ميداناً تنظم فيه الهيمنة لم يتجاهل دور القسر والسيطرة المباشرين. لقد أراد غرامشي ببساطة إبراز أهمية الأيديولوجيا، ويبدو أنه اعتبر أن مهمة الدولة هي التوليف بين الهيمنة والقسر، والإقناع والقوة، والموافقة والديكتاتورية. فكانت الدولة «من حيث معناها التكاملي تساوي ديكتاتورية + هيمنة»، وهذه صياغة تبين فهمه النافذ لأهمية مسائل البنى الفوقية[26]. كان الرضى عنصراً لا غنى عنه في السلطة البرجوازية الأوروبية، واعتقد غرامشي أن من المهمّ أن يبذل الشيوعيون اهتماماً جدياً بدور الديمقراطية السياسية والمجتمع المدني المتشعب في النموذج الراسخ للهيمنة البرجوازية. تحدث غرامشي مع قرائه بلغة مكثفة لسجين سياسي، داعياً إياهم أن ينظروا إلى المجتمع المدني بوصفه مظهراً من مظاهر حكم الطبقة البرجوازية. «إذا كان علم السياسة يعني علم إدارة الدولة، وكانت الدولة هي المركب الكلي للأنشطة السياسية والنظرية الذي من خلاله لا تسوغ الطبقة

(25) المصدر نفسه، ص 5 - 23 و133.

(26) المصدر نفسه، ص 239، 262 و271.

الحاكمة سيطرتها، وتحافظ عليها فحسب، إنما تعمل أيضاً على الظفر بموافقة فاعلة من قبل أولئك الذين تحكمهم، فمن الواضح إذاً أن قضايا علم الاجتماع الجوهرية كلها ليست سوى أسئلة لعلم السياسة»[27]. إن القوة المباشرة، والسيطرة، ومؤسسات «المجتمع السياسي» القسرية تجد لها مكمّلاً في الهيمنة الأيديولوجية التي تمارسها البرجوازية على الحياة القومية من خلال المدارس، والجمعيات الخاصة، والكنائس، ومؤسسات «مجتمعها المدني» الأخرى. إذاً، المجتمع المدني، كما يراه غرامشي، وهو أبعد ما يكون عن ميدان مستقل لرابطة طوعية، إنما هو مثله مثل أي ميدان رأسمالي آخر يتشكل عبر الصراع الطبقي، وعلاقات السوق، وشكل السلعة.

أثبت اهتمام غرامشي بالثقافة والأيديولوجيا نفاذ بصيرته. فعندما ترنحت أوروبا ما بين الحربين (العالميتين) من أزمة إلى أزمة، أخذ الكثير من المنظرين يندهشون لقدرتها على النجاة من هذه الأزمة. ووجه ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو، وزملاؤهما من مدرسة فرانكفورت عنايتهم لدراسة الثقافة البرجوازية المتزايدة احتكاراً، وانتظاماً، وهيمنةً؛ تلك الثقافة التي تطورت مع تطور تكنولوجيا الإنتاج واسع النطاق، وصارت قادرة على تركيب المجتمع كلّه[28]. فرغبة الأسواق العارمة في التوضيب والرزم ابتلعت العفوية. وانمحت البدائل كلها بانتصار «صناعة الثقافة» التي طرحت طيفاً واسعاً من

(27) المصدر نفسه، ص 244.

(28) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, «The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception,» in: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, eds., *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum, 1995), pp. 120-167.

السلع الأيديولوجية للمستهلكين السلبيين. فإنْ كانت البروليتاريا قد عجزت عن القيام بمقاومة ناجحة لدرء الفاشية، فإن هوركهايمر وأدورنو لم يجدا بصيصَ أملٍ في ما تركته الحرب العالمية الثانية من نتائج. فعبرا في كتابهما **جدل التنوير**، المكتوب عام 1948، عن قناعتهما بأن العلاقات «العادية» بين المجتمع المدني والدولة قد تحولت؛ لأن بنية سلطة بيروقراطية غير مسؤولة، وغير خاضعة للمساءلة والحساب، كانت تكتسب القدرة على نسج مجالات الحياة العامة كلها في شبكة هيمنة غير مرئية، كلية الجبروت؛ لأنها مقبولة بشكل بالغ الحماسة.

والمشكلة، كما قالا، إن عصر التنوير أفسد مشروعه الانعتاقي. فهجومه على الأسطورة ومحاولته تحويل الطبيعة إنتاجاً للسلع شلّ القدرة على تخيل بدائل أخرى، وساوت الحرية بالقبول الخانع بالحاضر. وإن انتصار السوق وتسليعُ الحياة اليومية قلَب العقلانيةَ الأداتية ضدّ الاهتمامات المعيارية، وحفّز على انتصار أشكال الهيمنة البيروقراطية، وأعلن عن ظهور ما أسماه هوركهايمر وأدورنو بـ «المجتمع الخاضع للإدارة كلياً».

كان عصر التنوير يَعِدُ بتحرير البشر من قبضة التقليد المائت، والتراتبية الاجتماعية، والخرافة، ولكن انتهى به المطاف إلى أن أخضع البشر لقوى جردتهم من قدرتهم على تكوين الأحكام المعيارية(*) (Normative)، أو جرّدتهم حتى من إدراك أن عليهم بلورة أحكام معيارية. لقد حفز المجتمعُ الاستهلاكي الضخم الذي أعقب الحرب النموَّ المتسارع لـ «صناعة ثقافة» امتثالية وطامعة بالربح، ثقافة تتوخى الحد الأدنى من القاسم المشترك الذي يجمع

(*) الأحكام المعيارية، هي أحكام وآراء تقوم على القيم والمعايير.

منتجاتها، ثقافة أفرغت كل شيء من محتواه، وتغلغلت في كل ميدان من ميادين المجتمع المدني، وهشّمت القدرة على تصور بدائل أخرى للنظام القائم. كانت صور التكنولوجيا الجديدة والطرق المبتكرة لتنظيم الإنتاج تحول الحضارة الحديثة، وكانت تقنيات الإعلان المؤثرة في خدمة أسواقها الضخمة. فكل ما أنتجته هذه القوى الاجتماعية الجديدة إنما كان من أجل إنتاج السلع وبيعها.

ما من طبقة من الطبقات الاجتماعية القديمة - وأقلهم العمال - استطاعت أن تقاوم منطق التراكم. والحق، أن الطرق الجديدة في التحكم الاجتماعي كانت مؤثرة جداً؛ لأنها كانت تعتمد على الأيديولوجيا. ففي بيئةٍ كلُّ شيء فيها يمكن أن يباع ويُشرى، استطاعت الأيديولوجيا احتواء المعارضة، وحلّت بذلك محلّ التطبيق المباشر للقوة القسرية لضمان الخضوع وتشديد الهيمنة. وإذ ازدادت صناعة الثقافة تطوراً، صار الإمتاع (Entertainment) يجعل الظلم شيئاً مسلياً؛ وذلك بالضبط لأنه أقصى المعايير الثقافية التي كانت تزود المقاومة بفرصة مواتية. لقد وجد المنطق الشمولي لشكل السلعة تعبيره الملموس في السلطة التنظيمية لصناعة الثقافة[29].

وسّع هوركهايمر وأدورنو عملَ غرامشي بتركيز الأنظار على قدرة الثقافة والأيديولوجيا المستقلة بشكل متزايد على تنظيم المجتمع المدني. ورفع كتاب هربرت ماركيوز **الإنسان ذو البعد الواحد** عملَهم إلى مستوى جديد من النقد القوي للمجتمع المدني، وهو نقد تمتع بتأثير استثنائي خلال العقد المضطرب الذي أعقب ظهور الكتاب عام 1966. لقد أعلن كتاب ماركيوز أن المجتمع الصناعي المتقدم بلغ

(29) Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Viking, 1985).

مستوياتٍ عالية جديدة في دمج إمكانية المقاومة وامتصاصها. اتفق ماركيوز مع ما ذهب إليه هوركهايمر وأدورنو في أن مشروع تحويل الطبيعة إلى الإنتاج السلعي كان هو المشكلة. «عندما يتفتح المشروع، فإنه يشكل مجمل عالم الخطاب والممارسة والثقافة الفكرية والمادية. ففي التكنولوجيا، تندمج الثقافة، والسياسة، والاقتصاد في نظام كلي الوجود يبتلع البدائل الأخرى كلها أو يصدها. فما ينطوي عليه هذا النظام من إنتاجية وقدرة على النمو إنما يعمل على بثّ الاستقرار في المجتمع، واحتواء التقدم التقني ضمن إطار الهيمنة. وبذا تصبح العقلانية التكنولوجية عقلانية سياسية»[30]. وإذ يقوم المجتمع الصناعي المتقدم بتنظيم نفسه على أساس شكل السلعة، والعقل الأداتي، والبيروقراطية، يحول بصورة منهجية شكل التقنية الجديدة من كونها وسيلة للتحرر إلى أداة للهيمنة.

اتفق ماركيوز، أيضاً، مع هوركهايمر وأدورنو على أن صناعة الثقافة كانت تعمل بوصفها قوة مستقلة أكثر فأكثر. وإن دورها المباشر في تسليع الحياة يميل إلى تسطيح كل شيء؛ لأنها تلتمس أدنى قاسم مشترك في محاولة منها للبيع قدر ما أمكن. فيتمّ بذلك احتواء البدائل الأخرى، وامتصاص منابع المعارضة المحتملة، فتضمر قوة الفكر المستقل الانعتاقية. وبينما كانت العصور السابقة تستخدم الحريات المدنية، وحرية الكلام، والتفكير، والعقل، والضمير استخداماً مقوضاً وتحررياً، فإن المجتمع الصناعي المتقدم يستخدمها للإبقاء على الوضع القائم. وعندما تتلاشى البدائل، يصبح عدم الإذعان عقيماً وصعباً. وإذ تنتصر الوسائل التقنية على الغايات المعيارية،

---

(30) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1966), p. xvi.

يطالبنا العقل الآن بالتكيف مع الظلم بدلاً من مقارعته. يقول ماركيوز: عندما تتكثف الهيمنة، والاستغلال، واللاعدالة، فإن صناعة الثقافة تجعل المقاومة مستحيلة تقريباً؛ لأنها تجعلها غير مرئية. إن نوعاً جديداً من النزعة الشمولية المدعمة بإنتاجية المجتمع الصناعي المتقدم الضخمة والخلق المتواصل للحاجات المصطنعة، يتحدى بازدراء النظرية الديمقراطية التعددية:

«يجنح المجتمع الصناعي المعاصر إلى أن يكون شمولياً بفضل الطريقة التي نظم فيها أساسه التقني. فـ «الشمولية» ليست فقط تنظيماً سياسياً إرهابياً للمجتمع، بل هي أيضاً تنسيق تقني اقتصادي لا إرهابي يقوم على التلاعب بالحاجات من جانب المصالح الكبرى. وبذا فإنه يحول دون ظهور معارضة فاعلة ضدّ الكلّ. فليست الشمولية نتاج شكل معين للحكومة أو لحزب حاكم فحسب، إنما هي أيضاً نتاج نظام معين من الإنتاج والتوزيع قد ينسجم مع «تعددية» الأحزاب، والصحف، و«القوى الموازية ... إلخ»[31].

اعتقد ماركيوز أن الطرق الجديدة في السيطرة الاجتماعية قوية للغاية لأنها تعمل على مستوى الوعي. فصناعة الثقافة تغمر الميدانين الخاص والعام، وتخضعهما لمنطق الدمج والتطبيع نفسه. ولن يكون هناك ميدان ناج من ذلك. وتصبح الثقافة والسياسة موحدين في شبكة ملتحمة غير مرئية من الهيمنة المخدّرة والظلم الممتع. «لو امتزجت وسائل الاتصال الجماهيرية معاً على نحو متناغم، وامتزج الفنّ والسياسة، والدين، والفلسفة بالإعلانات التجارية وإنْ بشكل غير ظاهر، فإن المزيج يقود عوالم الثقافة إلى قاسمها المشترك، وهو شكل السلعة. والموسيقى التي تخاطب الروح هي أيضاً موسيقى فنّ

(31) المصدر نفسه، ص 3.

البيع، وأن قيمة التبادل تعلو على قيمة الحقيقة. وعليها تقوم عقلانية الوضع الراهن، وكلّ عقلانية غريبة عن ذلك تطوع وفق نموذجها»[32]. إن «الوعي السعيد» (Happy Consciousness) الذي يحمله المجتمع المدني المعاصر يعدّ كلَّ ما هو موجود على أنه واجب الوجود. ففي بيئة يُباع فيها كلُّ شيء ويُشرى، تذوي كل اليقينيات بإزاء الإنتاج المتواصل للموضات الجديدة والفضائح الجديدة. فتسود التسلية والامتثال.

ولكن لن يضيع كلُّ شيء. وبخلاف هوركهايمر وأدورنو اللذين اعتقدا أن نزوع عصر التنوير إلى الهيمنة على الطبيعة والعقلانية الذرائعية قد تكللت بظهور الستالينية ومعتقلات أوشفتز، ميّز ماركيوز في الحياة المعاصرة ممكنات الانعتاق. فإذا كانت البروليتاريا قد تمّ دمجها إلى حد كبير، ولم تعد الفاعلَ المميز كما في الماركسية الكلاسيكية، فإن هناك «مجموعاتٍ هامشيةً»، كالنساء، والملونين، والطلبة، والمستَعمَرين يمكنهم أن يقدموا منظوراً نقدياً، ورغبة في الهدم يمكنها أن تنقذ إمكانية انعتاق الطبقة وإحياء الطبقة العاملة. وفي الحقيقة، إن قدرة ماركيوز على إصلاح النظرية النقدية في جوهرها التحرري يفسر لنا شعبيته الواسعة خلال التحركات التي شهدتها الستينيات والسبعينيات[33]. وفي الوقت نفسه، بلغ التسليع حداً من الجبروت بحيث إن ماركيوز لم يبق وحيداً في انشغاله بآثار ذلك، إنما شاركه في هذا الاهتمام عدد كبير من المنظّرين الحذرين.

حاولت حنه أرندت، اعتماداً على تحليلاتها المبكرة للنزعة

---

(32) المصدر نفسه، ص 57.

(33) Stephen Eric Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1994).

الشمولية (التوتاليتارية)، أن تدرس تأثيرات الحياة الاقتصادية في المجتمع المدني. لقد جعلها ناقوس الخطر، الذي ارتفعت دقاتُه مع النازية والشيوعية، تشارك العديد من مفكري جيلها الخوفَ من الحركات السياسية الجماهيرية، ولكنها كانت أيضاً قلقة في أعماقها من ضحالة السياسة الأمريكية في فترة ما بعد الحرب، لأنها كانت تخشى من تطابق هذه السياسة مع الروح التجارية الأكثر ابتذالاً. إن التزمت الأيديولوجي، ووسائل الاتصال الجماهيرية، والنمو الاقتصادي، ودولة الأمن القومي، والمجتمع الاستهلاكي الواسع، رافقتها اللامبالاة، والتحلل من أيّ التزام، والانهماك بالشأن المحلي الخاص. رحب بعض التعدديين بهذه التطورات، وسعوا إلى دمجها في نظرية ديمقراطية ركزت على استجابة النخبة، بيد أن أرندت أرادت إنقاذ الميدان العام الغارق في بيئة تزداد تسليعاً وابتعاداً عن السياسة، فسلّطت الضوء على خصلتين مميزتين لـ «الشرط الإنساني» اكتشفهما الأثينيون.

شكل تمييز الإغريق بين الجانب الخاص والجانب العام، بين منزل الأسرة والمدينة، مساهمتهم الأولى في رفد الحرية الإنسانية. واستكمل هذا التمييز بتمييز ثانٍ بين الكلام والفعل؛ أي تلك الطرق التي يتكاشف فيها الناس عن مكنوناتهم في أثناء بناء حياة مشتركة. واعتمد كلا التمييزين على التعددية والكثرة، غير أن أرندت خشيت من أن ظهور «المجتمع» صعّب على الناس، في العصر الحديث، التمييز بين ما هو خاص فعلاً وما هو عام شرعياً. فالمسائل الضيقة التي أقصاها الإغريق إلى العالم الخاص باتت لا تناسب الاهتمام المشترك. والـ «مجتمع ـ الذي ليس هو بخاص ولا بعام، إنما هو مزيج مشوه من الإثنين ـ يمثل استعماراً مدمراً وفاسداً للميدان العام من طرف المشاغل الخاصة. «إن اختفاء الهوة التي كان على القدماء عبورها يومياً لتخطي عالم منزل الأسرة الضيق، لكي «يرتقوا» إلى

«عالم السياسة هي ظاهرة حديثة تماماً»[34]. كان الإغريق قد سمّوا منزل الأسرة عالماً خاصاً؛ لأنه كان عالم الضرورة والحاجة، ولكن عالم الحداثة الهجين الجديد يضفي على المسائل الخاصة دلالة عامة زائفة ومضلِّلة.

«إن انبثاق المجتمع ـ نشوء التدبير المنزلي، وأنشطته، ومشكلاته، ووسائله التنظيمية ـ من المسارب المعتمة لمنزل الأسرة إلى نور الميدان العام لم يشوش الحدّ الفاصل بين الخاص والسياسي فقط، بل غيّر، لدرجة يصعب تبيّنها تقريباً، معنى هذين المصطلحين، ودلالتهما في حياة الفرد والمواطن. ونحن لا نختلف وحسب مع الإغريق في قولهم إن المرء الذي يمضي حياته في عالم الخلوة «الخاص» (Privacy) خارج العالم المشترك هو بالتعريف «أبله»، ولا نختلف وحسب مع الرومان الذين رأوا أن الميدان الخاص لا يقدم غير ملاذ موقت من مشاغل «الميدان العام» (res publica)، بل نحن ندعو الميدان الخاص ميدان الحميمية، والذي يمكن أن نقتفي آثار بداياته لدى الرومان المتأخرين، ولكن ليس في أي حقبة من حقب العالم الإغريقي القديم، وبالتأكيد لم تكن أي حقبة قبل العصر الحديث تعرف تنوع الميدان الخاص وتشعبه الفريدين»[35].

إن انتصارُ «المجتمع» حوّل الميدانَ الخاص من عالم الضرورة واللاحرية إلى ملاذ للفرد وللحميمية (Intimacy). وكان الميدان العام قد تشكل عن طريق الكلام والفعل؛ لأنه تحرّر من الحاجة

(34) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures ([Chicago]: University of Chicago Press, [1958]), p. 33.

(35) المصدر نفسه، ص 38.

والضرورة، ولكن «المجتمع» نقل اختلافاته، وتعدديته، وتشعبه إلى داخله. فخصوبة الميدان الخاص هي جذب للميدان العام، الذي يضمر عندما يكفّ عن أن يتيح للفرد التعبيرَ عن نفسه بحضور الآخرين. «لقد أصبح التمايز والاختلاف شأنين خاصين بالفرد»[36]، بدلاً من أن يكونا سمتين مميزين لحياة الناس العامة.

اعتقدت أرندت، مرددة صدى بورك، أن انتصار المجتمع النهائي يتمّ التعبير عنه في الدولة البيروقراطية، أي في حكم لا أحد، وفي التجسيد التنظيمي «للخيال الشيوعي» بتشخيص مصلحة مفردة - أو حتى أساسية - بين حشد من الأغراض، والأهداف، والأنشطة المنفصلة التي تشكل أي نظام اجتماعي. والمشكلة هي أن المسائل المادية كالعمل، والمال، والرفاهية دنّست السياسة. كان الإغريق قد أحالوا شؤون الحياة الخلقية الناقصة إلى الميدان الخاص، ولكن المجتمع الجماهيري، والتسليع، والماركسية، وحركة العمال، نقلت هذه القضايا إلى الحياة العامة. فنُظمت الدولة حول إنتاج الثروة وإعادة إنتاجها، وفقدت السياسةُ انفصالَها النبيل والإنساني عن شؤون الحياة المادية. والتجارة والعمل - اللذان تأسسا على الضروريات اليومية وتوجها لغرض إشباع الحاجات - ابتلعا الميدان العام وأفرغاه من مضمونه الخلقي. كان العيش شأناً من شؤون الميدان الخاص. أما العيش «المرفّه فبات من شؤون» السياسة. بيد أن الناس في العصر الحديث يعيشون في «مجتمع»، ولم يعد بإمكانهم إقامة هذا التمييز الجوهري، ناهيك عن أن يفهموا لماذا يتعين عليهم إقامته.

يمكن للنشاط في المجال العام أن يخدم الحرية إذا اتخذها غاية في ذاتها، وهذا يستلزم أن توضع مقولة «المجتمع» نفسها موضعَ

(36) المصدر نفسه، ص 41.

نقاش. فالدولة لا يمكن أن تأخذ على عاتقها مسؤولية إعادة الإنتاج الاجتماعي. والسياسة هي أكثر من كونها حريات مدنية وحقوقاً دستورية؛ والحرية أوسع من تحقيق الرغبات المادية؛ والحياة العامة لا يمكن أن تكون وسيلة لحماية المجتمع المدني، وضبطه، أو إعادة تنظيمه. حاولت أرندت، المرعوبة من التسليع، أن تحل مشكلة الاقتصاد بالقول إنه غير مناسب وغير ذي صلة بالسياسة. ومفهومها الأرسطي الجديد للسياسة، بوصفها كشفاً ذاتياً متروياً في ميدان للممارسة العامة معزول عن لوثة الشؤون الاقتصادية، كان محاولة مناهضة للفهم الحديث، بل محاولة ونخبوية من أجل احتواء السياسة الجماهيرية (Mass Politics) بوساطة نزاهة الإرستقراطيين الميالين للشأن العام. ورام وصفُها المثالي للحياة الإغريقية صيانةَ ميدان عام حيث يستطيع فيه الناس المتحررون من الضرورة الاقتصادية أن يسعوا عبر الأقوال والأفعال وراء الامتياز، والشرف، والتقدير. فإذا كان الميدان الخاص مكاناً للامساواة، والاختلاف، والضرورة، فإن «المدينة» (Polis) أقرت بالمساواة لمواطنيها، وأتاحت فرصة بناء عالم مشترك بصورة هادفة، وتشاورية. وكانت أرندت تأمل بأن تقدم دروسُ الأثينيين للناس، في العصر الحديث، «نقطةَ ارتكاز» في مجتمع جماهيري تزداد حياة عامة الجمهور فيه خضوعاً للهموم الاقتصادية والمصالح الخاصة. وفي النهاية، لم يكن لديها غير القليل من الأفكار لمواجهة تسليع المجتمع المدني باستثناء بعض القضايا شبه الإرستقراطية.

كان ريتشارد سينيت (Richard Sennet) أقدرَ من أرندت على وصف «سقوط الإنسان العام»؛ لأنه كان أقلَّ منها نفوراً من الشؤون الاقتصادية. وهو وافقها الرأي على أن الحداثة محضت قيمة فريدة للحياة الخاصة، ولكنه أرجع فساد الميدان العام إلى الرغبة غير

المناسبة والنرجسية في «الحميمية» (Intimacy) بدلاً من أن يرجعها، كما فعلت هي، إلى الضرورة الاقتصادية. «نحن لا نبحث في الميدان الخاص عن مبدأ، إنما عن تأملّ حول طبيعة أنفسنا، وحول ما هو أصيل في مشاعرنا. فنحن نحاول أن نجعل من وجودنا الخاص مع أنفسنا وعائلتنا وأصدقائنا الحميميين غاية في ذاتها». والمجتمع المدني السلعي والمنهمك ذاتياً يجعل ما ينادي به باعتباره غاية للحياة أمراً مستحيلاً. «تصبح ذات كل فرد هي همّه الرئيس؛ وتصير معرفة الذات غاية بدلاً من أن تكون الوسيلة التي من خلالها يعرف المرء العالم. ولأننا منهمكون في ذواتنا غاية الانهماك يكون من الصعوبة بمكان أن نصل إلى مبدأ خاص بنا، أو أن نقدم وصفاً واضحاً، سواء لأنفسنا أم للآخرين، عن طبيعة شخصياتنا. والسبب في ذلك هو أنه كلما زادت خصوصية النفس قلّ تحفّزها، وازدادت صعوبة مشاعرها أو التعبير عنها»[37].

على الرغم من أن القوة التي تحفز «المجتمع الحميمي»، كما يراه سينيت، تختلف عما ذهبت إليه حنه أرندت، فإن هذا المجتمع هو نتاج الانحلال نفسه الذي أصاب التمييز بين العام والخاص الذي وصفته أرندت. كان سينيت على قناعة راسخة من أن انصهار الحياة العامة والخاصة لا ينفع أياً منهما. فانعدام الحدود الواضحة يفرغ الحياة الخاصة من قابليتها على الازدهار، ويوهن من قدرة الميدان العام على مواجهة المسائل ذات الاهتمام المشترك. والفكرة الحديثة القائلة إن الحميمية مسألة ذات أهمية للميدان العام أدت إلى نشوء ثقافة نرجسية متفشية لا تستطيع أن تعبر عمّا يجري بالضبط داخل

(37) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Random House, 1978), p. 4.

الذات، بل لا تستطيع أن تعبّر، وهذا هو الأهم، عما يجري خارج هذه الذات. وأن استغراقها في ثنايا الذات، الذي يضعفها، يعني أنها لا تستطيع أن تحفظ خصوصية ما هو خاص فعلاً؛ وهو فشل يجعلها غير قادرة بالدرجة نفسها على تقدير طبيعة الجانب العام حقَّ قدرها. وقال سينيت إن الأصالة والبوح الذاتي لا يستطيعان أن يشكلا حياةً مفعمة بالمعنى؛ فتركيز المعنى كله في الذات سيُميت الحياة العامة؛ لأنه يصعّب من العمل مع الغرباء خدمة للأغراض المشتركة. وإذا غدت معرفتنا للآخرين، ومعرفتهم لنا مبررَ قيام الحياة الاجتماعية، فسيصبح محالاً فهمُ الحقيقة القديمة القائلة إن الحياة العامة الأصيلة تعتمد على مستوى مهم من الغفلية[*] (Ananimity).

«إن الاهتمام المهووس بالأشخاص على حساب العلاقات الاجتماعية اللاشخصية يشبه مصفاةً تفسد فهمنا العقلاني للمجتمع؛ فهو يحجب الأهمية المتزايدة للطبقة في المجتمعات الصناعية المتقدمة؛ ويقودنا إلى النظر إلى الجماعة على أنها بوح ذاتي متبادل، وإلى أن نبخس من قيمة علاقات الغرباء الجماعية، لا سيما تلك العلاقات التي تحدث في المدن. والمفارقة أن هذه الرؤية النفسية تكبح نموَّ ما تتمتع به الشخصية من قوى أساسية، مثل احترام خصوصية الآخرين، أو تحول دون إدراك حقيقة أنه لكون كلّ ذات هي مستودع للأهوال إلى درجة معينة، فإن العلاقات المتحضرة بين الذوات لا يمكنها أن تستمر إلاّ إلى الحدّ الذي يمنع ظهور الأسرار الصغيرة المقرفة في الشهوة، والجشع، والحسد»[38].

كانت الفكرة القديمة عن العمومية تفترض اتصالاً هادفاً

(*) Ananimity: أن يكون المرء غُفلاً، أي مجهولاً، أو غريباً.

(38) المصدر نفسه، ص 4 - 5.

بالغرباء، وكانت تتميز دائماً عن الميدان الخاص والحميمي للعائلة والأصدقاء. ولكن، مضمون الحياة العامة الخلقي المهم الذي ينشأ بالعيش بين الغرباء، يضيع عندما يصبح السعي وراء التجربة والشعور الشخصيين غاية الحياة العامة والخاصة على حد سواء. «في المجتمع الحميمي، تتحول سائر الظواهر الاجتماعية، مهما كانت لا شخصية من حيث مبناها، إلى مسائل تتعلق بالشخصية كي تكتسب معنى»[39]. يتميز مجتمع الحميمية، كما يراه سينيت، بالبحث عن الأصالة؛ وبفكرة أن الحياة الاجتماعية يجب أن تدور حول البحث عن الانفتاح والصدق؛ وبالاهتمام النرجسي بالذات؛ وبدعوى أن الانعزال، والتوحد، والاغتراب هي أهمّ مشكلات الحياة الحديثة. ولهذه الميزات أثر ضار جداً لأنها تصعّب حتى التفكير في تغيير الظروف الراهنة. وأصرّ سينيت على أن الشخصي ليس هو السياسي. فالحياة العامة تتكون، على العكس من ذلك، من غرباء يتعاضدون من أجل إقامة الصالح العام «من دون أن يكفوا عن واقع كونهم غرباء». أما المجتمع القائم على الحميمية فإنه يحول دون نشوء مثل هذه الحياة.

«الاعتقاد السائد اليوم هو أن التقارب الوثيق بين الأشخاص هو خير أخلاقي. والطموح السائد اليوم هو تطوير الشخصية الفردية من خلال تجارب القرب من الآخرين ودفء العلاقات. والأسطورة السائدة اليوم تقول إن شرور المجتمع يمكن أن تفهم على أنها شرور ناجمة عن اللاشخصية، والاغتراب، وفتور العلاقات. وحاصل هذه الأشياء الثلاثة السائدة اليوم هي أيديولوجية الحميمية التي تفيد أن العلاقات الاجتماعية بأنواعها كافة حقيقية، وقابلة للتصديق، وأصيلة كلما اقتربت من المشاغل النفسية الباطنية لكل شخص. إن هذه

(39) المصدر نفسه، ص 219.

الأيديولوجية تحوّل المقولات السياسية إلى مقولات نفسية»[40].

لقد كشف سينيت عن المفارقة المريرة المتمثلة في أن المجتمع الحميمي يجعل الحياة المدنية أمراً مستحيلاً. فالناس لا يستطيعون تطوير علاقاتهم مع الآخرين إذا عدّوها غير مهمة لكونها علاقات لا شخصية. والمجتمع الحميمي، على عكس توكيدات أصحابه، هو مجتمع فظّ؛ لأن الحياة المدنية «هي النشاط الذي يحمي الناس من بعضهم بعضاً، ويتيح لهم مع ذلك أن يتمتعوا برفقة الآخر»[41]. فالعيش مع الناس لا يستلزم «معرفتهم»، ولا يستلزم التأكد من أنهم «يعرفونك». والخلط بين هذين العبئين، عبء الآخرين وعبء الذات، يماثل بشكل خاطئ الاستعداد الاجتماعي للتمركز حول الذات، ويستبدل الأنانية المتطفلة بانشغال أصيل برفاهية الآخرين. وإن هذا الخلط يخلق أناساً تتمثل لا مدنيتهم الحقيقية في حاجتهم للآخرين فقط من أجل أن يتحدثوا عن أنفسهم. ولاحظ سينيت: «أن الحياة المدنية تنوجد عندما لا يجعل المرء من نفسه عبأً على الآخرين»[42].

إن كتاب سينيت **سقوط الإنسان العام** نقدٌ ثاقب البصيرة بشكل لافت للفكرة الرائجة التي تفيد أن المجتمع المدني الذي يُنظَّم حول الجماعة والحميمية يوفر بالضرورة بديلاً مناسباً من الضعف، والاغتراب، والوحدة. فمنطق الدفاع المحلي ضد عدوانية العالم الخارجي يغفل خبرة الإنسانية التي تؤكد أن الناس يتطورون عندما يجربون أشياء جديدة وناساً جدداً. وإن المجتمع الحميمي هو من

(40) المصدر نفسه، ص 259.

(41) المصدر نفسه، ص 264.

(42) المصدر نفسه، ص 269.

طينة الأعراض المرضية التي يزعم معالجتها. وهذه الأعراض هي «حب الغيتو (Ghetto) (الانعزال)، لاسيما غيتو الطبقة الوسطى، الذي يحرم الفرد فرصة إثراء مدركاته، وخبرته، وتعلم إن أفضل الدروس البشرية هي القدرة على الدعوة إلى التشكيك في شروط حياته القائمة»[43]. وإن الدفاع عن المصالح المحلية سوف ينحدر دائماً إلى أيديولوجية إقصائية مكتفية بذاتها، أيديولوجية تتنكر للإمكانات التي يمكن أن تظهر احترام استقلالية الغرباء وتقديرها حق قدرها. فالمعنى العميق للحياة الاجتماعية يتجلّى عندما ينضمّ الفرد إلى الآخرين في مساعيهم المشتركة من دون أن يستوجب «معرفتهم». إن المجتمع المدني ليس قبيلة.

كان هوركهايمر، وأدورنو، وأرندت، وسينيت قلقين جميعاً من أن تسليع المجتمع المدني حال دون إمكانية حماية الحياة العامة من قوى السوق. ووصف كل واحد منهم هذه العملية بصورة مختلفة، ولكن تشخيصاتهم للمرض كانت متشابهة على نحو لافت. لقد هدّد منطق شكل التسليع الشمولي بصهر العام بالخاص، معرّضاً الديمقراطية بذلك للخطر. لذا كانت هذه المشكلة، من بعض النواحي، المشكلة المركزية لقسم واسع من الفلسفة السياسية الحديثة. وما من مفكر معاصر كان أكثر تأثيراً في محاولة تعيين الميدان العام بوصفه سلسلة توسطات بين المجتمع المدني والدولة من يورغن هابرماس، الذي يمثل عملُه أفضلَ نظرية نقدية لحلّ المسائل التي شغلت أرندت وسينيت.

كان هابرماس تلميذاً لهوركهايمر وأدورنو، ومساهمته العظيمة في النظريات المعاصرة عن المجتمع المدني بدأت بوصفه التاريخي

(43) المصدر نفسه، ص 295.

لنشوء «الميدان العام الفكري»(*) الذي مكّن الناس من التحدث عن المسائل المشتركة في شروط من الحرية والمساواة. أتاح الميدان العام الليبرالي، المشروط بتطور الرأسمالية وبالأشكال المبكرة للإنتاج السلعي، تبادل وجهات النظر بحرية لبناء رأي عام وإقامة مبادئ الشرعية بالحدّ من جبروت الممسكين بالسلطة السياسية. يقول هابرماس «نحن نعني بالميدان العام أنه، أولاً وقبل كل شيء آخر، عالم حياتنا الاجتماعية الذي يمكن أن يتشكل فيه شيء ما يقارب الرأي العام»[44]. كان تبادل وجهات النظر بحرية و«الرأي العام» مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بحاجات التجار الذين سعوا إلى المنابر العامة ليتداولوا فيها شؤون أعمالهم. واكتسبت المسائل الاقتصادية الخاصة أهمية عامة عندما أنتجت أسواق السلع أسواقاً للأخبار، وعندما صار من غير الممكن الاستغناء عن المعلومات في التجارة. فأخذت الصحافة بالتطور، ولكن سرعان ما انضمّت إليها المقاهي، والصالونات، والمسارح، وجمعيات المتعلمين، ومواقع أخرى انتظمت حول تبادل المعلومات الحرّ.

أدّى ظهور «الميدان الليبرالي المعلوماتي والفكري العام» إلى نقل الانشغالاتِ الخاصة لمجتمع مدني بوجوازي إلى ميدان الشؤون العامة. فاحتكرت الشخصيات السياسية الراسخة العلاقات السلطوية

(*) الميدان العام أو المجال العام (Public Sphere) هو، بحسب هابرماس، ميدان اجتماعي لبلورة الأفكار وتداولها، وبالتالي صياغة رأي عام عبر حرية تداول للمعلومات. وهو فكري أو منطقي (Discursive)، أي قائم على استخلاص المعرفة من العقل والنقاش لا من الحدس.

(44) Jürgen Habermas, «The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964),» in: Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner, eds., *Critical Theory and Society: A Reader* (New York: Routledge, 1989), p. 136.

والإدارية في هذا الميدان، ولكن سرعان ما ظهرت مطالب الاستقلالية إلى العلن. وعندما خرج إنتاج السلع عن نطاق منزل الأسرة، انتُزعت السيطرة على الميدان العام حديث الولادة من سلطات الدولة بواسطة جمهور «عقلي نقدي» يقوده قطاع خاص من رجال أعمال يتناولون بالحديث القضايا المشتركة. «يتصرف المواطنون بصفتهم هيئة عامة عندما يتشاورون بصورة غير مقيدة ـ في ظل ظرف يضمن لهم حرية الاجتماع والارتباط، وحرية التعبير عن آرائهم ونشرها ـ في مسائل الصالح العام»[45]. والميدان العام المحمي من الدولة وقوى السوق في المجتمع المدني، يفترض وجود المساواة والحرية. لقد كان هو المجال الذي تعبر فيه الحريات المدنية والقيم الكلية عن نفسها، وقد أتاح إمكانية ممارسة سيطرة ديمقراطية، مشروعة قانونياً ومحمية مؤسساتياً، على موظفي الحكومة.

«إن المجتمع، الذي بات يمثل الآن العالم الخاص الذي يشغل موقعاً في مواجهة الدولة، وقف من جهة أولى كما لو كان في تضاد صريح مع الدولة. ومن الجهة الأخرى، كان هذا المجتمع قد أصبح شاغل الجمهور العام بمقدار تزايد إنتاج الحياة في أعقاب نمو اقتصاد السوق خارج حدود سلطة منزل الأسرة. يمكن أن يُفهم «الميدان البرجوازي العام» بوصفه ميداناً للأفراد الخصوصيين المحتشدين في هيئة عامة أخذت تطالب في الحال بـ «الصحف الفكرية» المنظمة رسمياً كيما تستخدمها ضد السلطة العامة نفسها. وراح الجمهور في هذه الصحف، وفي مجلات أخلاقية ونقدية، يساجل من أجل السلطة العامة حول القواعد العامة للتفاعل الاجتماعي الجاري في

(45) المصدر نفسه.

ميدانهم الخاص أساساً، ولكن العمومي مع ذلك، والمتعلق بمسائل العمل وتبادل السلع»[46].

يواصل هابرماس القول: «إن وسيلة هذه المواجهة فريد وغير مسبوق تاريخياً: أعني استخدام الناس لعقولهم»[47]. كان التسامح والانفتاح العقلي أمرين أساسيين لتطور علاقات المجتمع الرأسمالي، وأتاح العقل فرصة إقامة ميدان عام ليبرالي لا يقوم على المكانة الاجتماعية أو الوضع الاقتصادي الرسمي. ولقد شجع تبادل المعلومات الحرّ قرّاء الجمهور[*] البرجوازي على نقد السلطات العامة والمجتمع المدني. «مع نشوء الميدان الاجتماعي، الذي خاض الرأي العام من أجل تنظيمه المعركة ضد السلطة العامة، تحولت موضوعة الميدان العام الحديث (بالضد من الميدان العام القديم) من مهمات سياسية ملائمة تتعلق بعمل المواطنين المشترك (مثل إدارة القانون المتعلق بالشؤون الداخلية، والصراع العسكري، المتعلق بالشؤون الخارجية) إلى مهمات مدنية أكثر تلاؤماً تدور حول انغماس المجتمع في جدال عمومي نقدي (مثل حماية الاقتصاد التجاري). كانت المهمة السياسية للميدان العام البرجوازي تنظيم المجتمع المدني (على نحو يتناقض مع «الصالح العام» (res publica))»[48].

---

(46) المصدر نفسه، 138-139.

(47) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Translated by Thomas Burger with the Assistance of Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), p. 27.

(*) ينطوي مفهوم «Public» على مستويات عدة من المعاني: فهو يعني جمهور عام، أي كتلة تتألف من جمهرة من الأفراد، وكل فرد هو خاص، أي يمثل مصالح خاصة. وباجتماع المصالح الخاصة تتألف مصلحة عامة، أي شاملة لكل المجتمع ولكن مفهوم «Public» يعني أيضاً السلطة الحكومية، أي مجال الدولة.

(48) المصدر نفسه، ص 52.

فاتخذ الميدان العام الليبرالي صورة ناضجة حين بدأ الأفراد الخصوصيون يتواصلون في ما بينهم بوصفهم مالكين يريدون من أصحاب المِلكية التأثير في سياسة الدولة والمجتمع المدني باسم مصلحتهم المشتركة. ولكن، سرعان ما أسفرت سلطة السوق عن حضورها بقوة. وعلى الفور تشكل الميدان العام، الذي قام في البداية على العقل، بفعل مصالح طبقية سافرة لم تعد تدعي التحدث عن المجتمع ككل.

عزا هابرماس، مرجّعاً صدى هوركهايمر وأدورنو وماركيوز، تآكل استقلالية الميدان العام إلى تسليع جوانب الحياة الحديثة كلها. فحلَّ محلَّ الميدان العام عالمٌ من الاستهلاك الثقافي العام زعماً والخاص زوراً. وقام إجماع مختلق بربط الأفراد بالنظام القائم وبتقويض إمكانية الفهم، والاستقلالية، أو المقاومة. واستُبدلت المناقشة النقدية العقلانية بالمشاهدة السلبية، وانحلت شبكة التواصل الحرّ للميدان العام إلى أفعال استجابة فردية منفصلة[49]. ولم يعد «الجمهور العام» قادراً على أن يتأمل نقدياً في المسائل العامة؛ إنما صار مجرد مستهلك.

يجنح التواصل العام (Public Communication) الآن إلى ما هو مقبول في التجارة؛ لأن الإعلانات والعروض حوّلت الميدان العام من منطقة سجال محايدة إلى مصنع للامتثال الذليل. ويُصنَّع الإجماعُ لخدمة الاستهلاك، ويتمّ فرضه من فوق بدلاً من أن يأتي نتيجة الانخراط في التفكير المنطقي بين أكفاء متساوين. «وُلدت العلنية (Publicity) من فوق، إن جاز التعبير، كي تخلق هالة من الإرادة الخيرة لمواقع معينة. ضمنت العلنية في الأصل الترابط بين النقاش

---

(49) المصدر نفسه، ص 168.

العام النقدي العقلاني والأسس القانونية للهيمنة، بما في ذلك الإشراف النقدي على ممارستها. أما الآن فإن العلنية تتيح قيام الازدواجية الفريدة لهيمنة تتمّ ممارستها من خلال هيمنة الرأي غير العام: فهي تعمل على التلاعب بالميدان العام بقدر ما تبدو أمامه قانونية. ويتمّ استكمال العلنية النقدية بسياسة التلاعب»[50]. والميدان العام العاجز عن حماية الحداثة من الشكل السلعي، لم يعد قادراً على حمل العقل للتأثير في السلطة السياسية.

يقف تسليع الميدان العام من وراء «أزمة مشروعية» نظام سياسي غير قادر على تقديم تبرير عقلاني لسلطة الدولة، وهو تبرير كان قادراً على تقديمه مرةً. والقادة السياسيون يستعينون زيفاً بجمهور عام، لا من أجل المساعدة على صوغ السياسة، إنما هم يناورون لخلق دعم عابر. وإن العملية الطويلة من التشاور المتبادل، والتنوير، والنقاش التي ميزت الميدان العام في السابق قد تفككت وانسحقت، تحت وقع مطالب الدولة ووقع احتياجات السوق في المجتمع المدني. ويستهجن هابرماس بالضبط ما يحتفي به التعدديون.

«تنافسُ المصالح الشخصية المنظمة اجتاح الميدانَ العام. ولئن كانت المصالح الجزئية التي تمّ تحييدها باعتبارها مصالحَ خاصة في القاسم المشترك لمصلحة الطبقة، قد أتاحت ذات مرة للمناقشة العامة إحراز عقلانية معينة بل مؤثرة، فإن إشهار المصالح المتنافسة هو الذي يحلّ اليوم محل هذه المناقشة. لقد أفضى الإجماع الذي تطور في النقاش العام النقدي العقلاني إلى تسوية حسمت الأمر، أو فرضت ببساطة، اللاعلنية. ولم يعد بالإمكان تسويغ القوانين التي

(50) المصدر نفسه، ص 177 ـ 178.

تظهر إلى الوجود بهذه الطريقة من جهة ما تتضمنه من عناصر الحقيقة، على الرغم من أنها تحتفظ في حالات كثيرة بعناصر الكلية؛ ذلك لأنه حتى الميدان العام البرلماني ـ وهو المكان الذي تقدم فيه «الحقيقة» أوراق اعتمادها ـ قد انهار»[51].

كان أمل كانط في أن يوفر العقل، والمناقشة، والعلنية مبادئ لسلطة الدولة الشرعية يرتكز على القوة النقدية لجمهور عام مطّلع يتكون من أفراد أحرار ومتساوين. ويرى هابرماس أن «شركات الإخراج المسرحي» المعاصرة التي تسيطر على الاندماج المُدبّر إنما هي مسخرة تهزأ بالميدان الديمقراطي العام. وأن سعي هابرماس الحثيث لبلورة «أخلاق فكرية» للسياسة الديمقراطية هي نتيجة مباشرة لتسليع الميدان العام. وهو لا يزال يأمل في أن التواصل الحرّ وغير المقيد يمكن أن ينتج مجادلة أفضل، ويحمي رفاهية الجميع من نفوذ المصالح الجزئية المسببة للشقاق. ويصرّ هابرماس على أن يكون الخطاب مفتوحاً أمام الجميع، مقيماً الاعتبار لكل واحد، وأن تجد الحجج دعماً لها في دعاوى يمكن أن تكون كلية. إن الديمقراطية مجموعة إجراءات، والخطاب الأخلاقي يمكن أن يتيح للأفراد الخصوصيين أن يسوغوا دعاواهم عقلانياً، وأن ينبذوا المصلحة الذاتية بوجه الحجج الأقوى.

لقد آن أوان زجّ كانط في المجتمع المدني نفسه. إذ تقتضي المجادلة العامة الأصيلة ترويض السلطة السياسية، والإشراف على السوق. لقد ركزت الليبرالية الكلاسيكية على الحاجة إلى كبح الدولة من خلال العلنية، ولكن هابرماس يريد فرض تدقيق عام وإشراف ديمقراطي على طيف واسع من المؤسسات. فالملكية الخاصة لم تعد

(51) المصدر نفسه، ص 179 ـ 180.

شرطاً كافياً للاستقلالية. لذلك يتعين على مجموعات المصالح، والأحزاب السياسية، ومراكز السلطة الأخرى أن تكشف عن تنظيماتها الداخلية، ومصادر تمويلها، وقراراتها الاستثمارية، واستخدامها للسلطة. وبمواجهة منطق التسليع المستشري، كان أمل هابرماس في أن الخطاب الأخلاقي يمكن أن يجعل الحياة اليومية ديمقراطية بقربه تماماً من توكفيل.

«أعيد اليوم اكتشاف ميدان المجتمع المدني هذا في ظروف تاريخية جديدة كلياً. واكتسب تعبير «المجتمع المدني» في غضون ذلك معنى مختلفاً عن معنى «المجتمع البرجوازي» في التقليد الليبرالي، الذي صاغه هيغل باعتباره «نظاماً للحاجات»، أي نظاماً للسوق يتضمن العمل الاجتماعي وتبادل السلع. وأما اليوم فإن مفهوم «المجتمع المدني» يعني، خلافاً لمعناه في التقليد الماركسي، أنه لم يعد يتضمن الاقتصاد الذي يتكون من خلال القانون الخاص، ويتحرك بدفع من أسواق في العمل، ورأس المال، والسلع. والحقيقة أن الجوهر المؤسساتي للمجتمع المدني اليوم يشتمل على الحلقات غير الحكومية وغير الاقتصادية والروابط الطوعية التي توطد بنى تواصل الميدان العام في المجتمع الذي يكوّن عالم الحياة. يتألف المجتمع المدني تقريباً من الروابط، والتنظيمات، والحركات التي تنبثق عفوياً، فتتجاوب مع طريقة الجهر بالمشكلات الاجتماعية في ميادين الحياة الخاصة، وتتلقّى ردود الأفعال فتستقطرها وتنقلها بشكل جهير إلى الميدان العام. ويتألف جوهر المجتمع المدني من شبكة روابط تمأسس الخطابات التي تحلّ مشكلات المصلحة العامة في إطار الميادين العامة المنظمة. ولهذه «الحبكات الفكرية» شكل تنظيم مساواتي ومنفتح يعكس السمات الجوهرية لنوع من التواصل (الاتصال) الذي تتبلور

حوله هذه الحبكات الفكرية وتضفي عليه استمرارية وديمومة»[52].

يرى هابرماس أن انهيار «الاشتراكية القائمة» يثبت مدى صعوبة إدارة أنظمة اجتماعية معقدة. «يتعين على الحركات الديمقراطية النابعة من المجتمع المدني أن تتخلى عن طموحاتها الكلية بمجتمع ذاتي التنظيم، وهي طموحات كانت تشكل دعامة الأفكار الماركسية عن الثورة الاشتراكية. وبوسع المجتمع المدني أن يحول نفسه فقط بشكل مباشر، أما على المستوى غير المباشر، فيمكنه على الأغلب أن يؤثر في التحول الذاتي للنظام السياسي»[53]. ومن الأهمية بمكان ألاّ نتوقع الكثير من المجتمع المدني في أوقات الارتداد الرجعي. وفي أفضل الأحوال، يمكن للمجموعات الخاصة، والتنظيمات الطوعية، والحركات الاجتماعية الجديدة الموجودة فيه أن تقدم العون بأن تضع المسائل على جدول البحث العام؛ «ففي حالة نشوب أزمة متوقعة، «يستطيع الفاعلون في المجتمع المدني . . .» أن يأخذوا على عاتقهم دوراً فاعلاً مذهلاً وخطيراً»[54].

وهذا يعتمد على قوة الحركات الاجتماعية وتجاوب النظام السياسي.

شخّص هابرماس بشكل صحيح قدرة ديمقراطية كامنة في المجتمع المدني. فالعديد من مشكلات الحياة العامة المعاصرة بدءاً

---

(52) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Translated by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), pp. 366-367.

(53) المصدر نفسه، ص 372.

(54) المصدر نفسه، ص 380.

من الحقوق المدنية، والتلوث، والتمييز الجنسي، وحقوق الإنسان، والأسلحة النووية، وما إلى ذلك، أثيرت من طرف روابط المجتمع المدني أكثر مما أثيرت من طرف أجهزة سلطة الدولة المتحجرة. «فهذه المسائل التي تنتقل من هذا الطرف النائي تشق طريقها إلى الصحف، والروابط، والأندية، والتنظيمات المهنية، والأكاديميات، والجامعات المعنية، لتجد لها منتديات عامة، ومبادرات من المواطنين، ومنابر أخرى قبل أن تحفز نمواً حركات اجتماعية وثقافات فرعية جديدة. وتستطيع هذه الأخيرة بدورها أن تجسد مساهماتها، وتطرحها بقوة بحيث تنشغل بها وسائل الإعلام. ومن خلال هذا الطرح المثير للجدل في وسائل الإعلام فقط، تصل هذه الموضوعات إلى أكبر مدى من الميدان العام، وتكتسب لها مكاناً في «جدول النقاش العام»[55]. فضرب الزوجات، والاعتداء الجنسي كانا في الحقب المبكرة من «شؤون العائلة»، غير أن تعديل الخطوط الفاصلة بين العام والخاص أدخل هذه المسائل بوضوح، وبطريقة مناسبة، إلى مجال السياسة والقانون.

يريد هابرماس الاندماج والشرعية من خلال التواصل (الاتصال)، لا من خلال الهيمنة، ولكن يظلّ علينا أن نرى ما إذا كانت اللامساواة البنيوية الملازمة للأسواق قادرة على تعزيز ميدان عام خالٍ من علاقات القوة واللامساواة، ميدان يتحرك فيه الفاعلون في شروط المساواة. قد لا تكون الحقوق الخاصة، والمساواة الرسمية، وحكم القانون كافية لتكوين ميدان لخطاب عقلاني نقدي في بيئة تسودها اللامساواة المادية. حيث إن أنواع التواصل (الاتصال) كلها مقيدة حتماً، وما من سبب يدعونا لأن نتوقع سيادة حجة أفضل

(55) المصدر نفسه، ص 381.

في مجتمعات مدنية تخترقها الأسواق. إن تشديد هابرماس على «الثقافة»، وعدم إيلاء الاقتصاد أي أهمية يضعف مقاربته، وهو الأمر نفسه الذي أفسد هجوم مدرسة فرانكفورت بشكل عام. ذلك أن خطاب الأخلاق لا يستطيع بناء ميدان عام ديمقراطي في بيئة موسومة بالنزاع السياسي، والصراع الطبقي، والعنف، واللامساواة الرأسمالية. ولئن سادت الروحُ التجارية المجتمعَ المدني والميدان العام بشكل شامل، يبقى علينا أن نرى ما إذا كانا ينطويان على أي ممكن ديمقراطي مستقل.

أحلام التجديد

كان روبرت بيلاه (Robert Bellah) وزملاؤه على يقين من أن التاريخ الأمريكي قدّم إجابة لحلّ هذا المأزق؛ لأنه أثبت أن مقولات الفردية لا تستطيع أن تقدم تفسيراً غنياً كفاية للحياة الاجتماعية. فالناس لا يخلقون أنفسهم بأنفسهم كما يبدو. «نحن لم نكن، ولسنا أبداً، مجموعة أفراد خصوصيين لا شيء يجمعهم غير عقدٍ واعٍ لتكوين حكومة الحدّ الأدنى. لقد صار لحياتنا معنى بألف طريقةٍ وطريقة، وأغلبها طرق لا نعيها، بسبب تقاليد يمتد عمرها لقرون إن لم يكن لألف عام. إن هذه التقاليد هي التي تعيننا على معرفة أهمية اختلاف طبائعنا وطبيعة تعاملنا مع بعضنا بعضاً»[56].

لا تشكل الذاكرة الجمعية والتقاليد المنتقاة من «الألفية» أسساً يُعتمد عليها على نحو خاص لبلورة نظرية عن المجتمع المدني، ولكن من السهولة فهم ما تحظى به من جاذبية. ويحاول المتطرفون

---

(56) Robert N. Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 282.

الحديثون لمدرسة الجماعة(*) (Modern Communitarians) النضال ضد تأثير الاقتصاد الشمولي القاسي والدولة البيروقراطية التي تسوي كل شيء في مرتبة واحدة؛ فكلاهما يعمل باستمرار على كنس الأعراف القائمة، وتحويل الصلات الاجتماعية. وإن انعطاف مدرسة الجماعة نحو التقليد والجماعة الاجتماعية العضوية يشكل اتجاها محافظاً بعمق يميز إدراكهم المعقول تماماً بأن «الدينامية التجارية الموجودة في صميم المثال الأعلى الشخصي ... تقوّض الانخراط في مشاركة الجماعة الاجتماعية ... وإن قواعد السوق التنافسية، وليست ممارسات المجلس البلدي أو مجلس الكنيسة، هي من يحكم الحياة فعلياً»[57]. ولكن بيلاه يعرف أن الحل لا يكمن في العودة الرومانسية إلى الماضي. فالفضائل التي كانت تسود البلدة الصغيرة في عصر غابر لا تستطيع أن توفّر المحتوى الديمقراطي لمجتمع مدني تؤطره قوى اقتصادية جبارة ودولة قوية. ولكن يمكن للتقاليد التراثية أن تمدّ يد العون. ولعل «تقاليد الكتاب المقدس والتقاليد الجمهورية التي جسدتها يوماً ما البلدة الصغيرة يمكن إعادة تكييفها بطرق تتجاوب مع حاجتنا الحالية» لبلورة تصوّر مرضٍ مقنع عن المجتمع من دون السقوط في حبائل الحنين الرجعي والرومانسي[58]. فهل يمكن تحديث أفكار توكفيل الثاقبة عن أمريكا؟

يخشى بيلاه من أن الفكر الأمريكي قد تشكّل على أساس

(*) يطلق هذا المصطلح على المعنيين بالجانب الاجتماعي الجماعي بمقابل الليبراليين الذين يركزون على الجانب الفردي. والمصطلح الذي يطلق على توجههم هو «Communitarianism»، الذي ينصبّ جهده واعتباره على الجماعة (Community) والمجتمع (Society).

(57) المصدر نفسه، ص 251.

(58) المصدر نفسه، ص 283.

العلاقات المباشرة والشخصية التي كانت سائدة في البلدات الصغيرة في القرن التاسع عشر بحيث إن الأمريكيين يجدون صعوبة في تعيين مصادر القوة والهيمنة غير المرئية السائدة في المجتمع المعاصر. ويُعزى ذلك إلى عدم اهتمام الليبرالية بالقسر الذي يقع خارج نطاق السياسة، ولكن يمكن لنزعة تعددية محدّثة أن تحصّن المجتمع المدني. «إن تصور المجتمع بوصفه متكوناً من مجموعات مختلفة تماماً، ولكن مستقلة عن بعضها بعضاً، من شأنه أن ينتج لغةً عن الصالح العام يمكنها أن تقضي بين الحاجات والمصالح المتعارضة، وبذلك تخفف من الأثقال التي ينوء بها منطق الحقوق الفردية. بيد أن هذا التصور سوف يستلزم التصالح مع التعقد اللامرئي الذي يفضل الأمريكيون تجنبه»[59]. ولعل نشوء «علم تبيّؤ اجتماعي» (Social Ecology) جديد من شأنه أن يخلق رؤية مجتمعية وجمهورية عن الحياة الجماعية بعيداً عن اللغة الشقاقية الصاخبة للحقوق الفردية والمنفعة الخاصة. فإن لم يستطع الأفرادُ العيش بالتبادل وحده، فإن فهم توكفيل الذي يرى أن المصالح المحلية يمكن أن تأتلف مع التقاليد القوية للروابط الطوعية، أقول إن هذا الفهم ربما يوفر أساساً لمجتمع مدني يخفف من فوضى المصلحة الفردية والسوق. وفي النهاية يعود بيلاه إلى النقطة التي بدأ منها العديد من نظريات المجتمع المدني المعاصرة: أي إلى المثل الجمهورية والثقافة المدنية.

هكذا يفعل مايكل ساندل (Michael Sandel)، الذي يوافق بيلاه على نقده النزعة الفردية، غير أنه يضع هذا النقد في سياق مناقشة روسو وتوكفيل للتاريخ الفكري الأمريكي. ويعتقد ساندل: «أن سخط

---

(59) المصدر نفسه، ص 285.

الديمقراطية» متجذّر في فشل الليبرالية الفردية في معالجة ضياع الحكم الذاتي، وتآكل الجماعة الاجتماعية اللذين يميزان الحياة الأمريكية المعاصرة. ولما كانت هذه النزعة الفردية لا تستطيع أن تفسر كيف يمكن أن تتشكل أو تترابط المصالح الفردية بمعزل عن الحياة الاجتماعية، فإن مفهومها عن «الذات الطليقة» استحال مفهوماً شكلياً أجوف. فالكثير من الأشياء التي نؤمن بها أو نمارسها لا تنشأ عن خيار فردي واعٍ، إنما عن ارتباطاتنا بالجماعات التي تشكل تفكيرنا. ويعتقد ساندل أننا مقيدون بخيارات لم نتخذها، وغالباً ما تخدم مصالح الحرية. ولا يمكن لفلسفة عامة تدعم الحكم الذاتي وتقوي الجماعة أن تستند إلى وهم الخيار الفردي المستقل والمصلحة الشخصية.

وعلى غرار بيلا، يلتفت ساندل إلى الماضي فيجد مصدر هذه الفلسفة العامة في الرؤية الأمريكية للمجتمع المدني السابق على «جمهورية الإجراءات» في الحياة المعاصرة. قبل التحول الذي شهدته ثلاثينيات القرن العشرين نحو النمو الاقتصادي الكينزي، والاستهلاك الجماهيري، وعدالة التوزيع، استندت الفلسفة العامة السائدة في الولايات المتحدة إلى «الفكرة القائلة إن الحرية تعتمد على المشاركة في حكم الذات»[60]. كان تقليد النزعة الجمهورية المدنية يستلزم مواطنين يفكرون على نحو أرحب من المصلحة الذاتية المباشرة. ولم ينج هذا التقليد تماماً من ضغط التجارة الحديثة والدولة المحايدة، ولكن ساندل يعتقد أن بقايا هذا التقليد تقدم دفاعاً ضد الغفلية وانعدام الحيلة. «إن البديل الواعد من دولة السيادة ليس مجتمعاً عالمياً واحداً قائماً على تضامن الإنسانية، إنما على مجتمعات

(60) المصدر نفسه، ص 5.

وهيئات سياسية متنوعة ـ بعضها أكبر من الأمم وبعضها أصغر ـ تتوزع عليها السيادة»[61]. ويقرع ساندل طبلَ الانسحاب المألوف إلى الهويات المحلية المتعددة لأنه لا يؤمن كثيراً بالفعل السياسي الشامل.

«إذا لم تستطع الأمة أن تستجمع أكثر من الحدّ الأدنى من الشراكة، فلا يبدو أن المجتمع العالمي يستطيع أن يفعل ما هو أفضل، على الأقل من جهته هو. والأساس الواعد للسياسات الديمقراطية التي تتجاوز الأمم هو الحياة المدنية الخصبة التي ازدهرت في المجتمعات الجزئية التي نعيش فيها. ففي عصر اتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية (NAFTA)، صارت السياسة في المجتمع الصغير أهم لا أقل أهمية. فالناس لا يقدمون الولاء إلى الكيانات الكبيرة والنائية، أياً تكن أهميتها، إنما يمنحون ثقتهم لتلك المؤسسات المرتبطة بنوع من التنظيمات السياسية التي تعكس هوية المشاركين»[62].

ويرى ساندل أن مؤسسات المجتمع المدني ـ كالمدارس، وأماكن العمل، والكنائس، والمعابد، والنقابات، والحركات الاجتماعية ـ هي المواقع الجديدة للنشاط الديمقراطي في عالم ما بعد الحداثة المكتظ بالعديد من الولاءات، والهويات، والذوات. إن التشتت، والخصوصية، والهوية يمكن أن ترسي فلسفة عامة تعالج ضياع الحكم الذاتي وتآكل الجماعة[63]. يرمي الجماعيون، وهم أقل من منظري المجتمع المدني الآخرين عداءً علنياً للسياسة، إلى حماية قدرة الدولة على رعاية الجماعات، وذلك بحمايتها من مساومات جماعات المصالح. ويمكن معالجة «الطموحات المدنية» المحبطة،

(61) المصدر نفسه، ص 345.

(62) المصدر نفسه، ص 346.

(63) المصدر نفسه، ص 350. ولغرض الاطلاع على تأويل مختلف اختلافاً طفيفاً، انظر: Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995).

التي تقلق السياسة الأمريكية، من خلال التعاطي المباشر فقط مع الشؤون الأخلاقية الأساسية التي كانت الروح الحي للتقليد الجمهوري. إن دولة إيجابية يمكنها أن تحسن الصالح العام الأكثر أهمية من دفع المدرسة التعددية باتجاه المصلحة الخاصة. وفي النهاية، يسعى مفهوم ساندل للمجتمع المدني إلى تكييف الكبير للصغير، وإلى تجنب دراسة السياسة والاقتصاد من خلال النظر إلى المجتمع المدني باعتباره ملاذاً من الغرباء.

كان جهد روبرت بوتنام (Robert Putnam) المهم لتفسير المصادر العميقة للديمقراطية في شمال إيطاليا ذا توجه أخلاقي أقل من عمل ساندل، ولكنه هو أيضاً يفشل في التعاطي مع محددات المجتمع المدني الاقتصادية والسياسية. وعلى غرار الكثير من المنظّرين التعدديين والجماعيين، يعنى بوتنام بفاعلية نظام الحكم (Regime)، ويستند إلى توكفيل لاكتشاف أن «الجماعة المدنية تتسم بمواطنة فاعلة ومفعمة بالروح العامة، وبالعلاقات الاجتماعية المتساوية، وبنسيج اجتماعي تكوّن الثقة والتعاون لحمته وسداه». ويكشف لنا بحثه أن المؤسسات السياسية الفاعلة تعتمد على مجتمع مدني متطور تزدهر فيه روابط وسيطة وثقافة مدنية. ويكتب: «حظيت بعض مناطق إيطاليا بشبكات ومعايير العمل المدني المشترك الحيوية، في حين ابتليت مناطق أخرى بوجود بنية سياسية عمودية، وبحياة اجتماعية متشظية وانعزالية، وبثقافة تسودها الريبة. وكانت هذه الاختلافات في الحياة المدنية العامل الرئيس في تفسير النجاح المؤسساتي»[64]. شهد شمال ووسط إيطاليا ومركزها الصناعيين

---

(64) Robert D. Putnam, Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), p. 15.

مشاركة فاعلة في الشأن العام، ومساواة سياسية واسعة، وانتشار قيم التضامن، والثقة، والتسامح، إضافة إلى بنية كثيفة من الروابط ذات الانتماءات المتعددة، وقام في ما بينها تعاضد عالي المستوى، بصورة أقوى بكثير مما شهده جنوب إيطاليا الريفي والمتخلف. فأهل الشمال مشاركون فاعلون في الشأن العام، ويتابعون الصحف بانتظام، وغالباً ما يشاركون في التصويت. وهم راضون عن الهيئات والقادة المحليين، ويُبدون مواقف مساواتية ومتسامحة، ويشاركون على الأرجح في الاتحادات العمالية، ولا يخلو تفكيرهم وحديثهم من المسائل العامة، ويشعرون أنهم ذوو نفوذ سياسي.

يعتقد بوتنام أن ما شهده شمال إيطاليا خلال ألف عام من حكم لامركزي يمكنه أن يفسر الروح الحيوية الذي يتمتع بها «مجتمعه المدني». لقد أرسى تطور الكومونات(*) القروسطية الإقليمية إلى جمهوريات تجارية نموذجاً للمؤسسات المحلية المستقلة الذي يدعم الحياة المدنية المتطورة اليوم. ولم تكن الكنيسة غير مؤسسة واحدة من مؤسسات عديدة، وكانت الروابط الجماعية الدنيوية والمدنية في كل مكان، وكان هناك نظام للتمويل العام، وكانت الإدارة بالغة التطور، والمدارس المستقلة تؤدي عملها، والسلطة السياسية لامركزية إلى حد بعيد. وكان للأسس الثلاث للرأسمالية المركنتلية و(التجارية) ـ وهي المال، والأسواق، والقانون ـ أثرها الماضي في تنظيم الحياة في شمال إيطاليا. أما الجنوب، فكان الحال على العكس: فالنظام الملكي المركزي القوي كان ينظم الحياة بأوامر فوقية، وخانقاً المبادرات المحلية، ومعيقاً تطوير تقاليد الروح المدنية

(*) الكومونات (أو العامية) شكل أولي من التنظيم السياسي المحلي، والإدارة المحلية السابق لنشوء الجمهوريات.

المحلية. وعملت العلاقات الاجتماعية التراتبية، والكنيسة المتنفذة، وإرستقراطية قوية مالكة للأرض على كبح قيام حكم محلي ذاتي. ما زال الجنوب، إلى يومنا هذا، تسوده تقاليد اللامساواة، والتبعية الشخصية. وينضمّ بوتنام إلى توكفيل، وألموند، وفيربا في اكتشاف «أن المناطق ذات الروابط المدنية العديدة، والكثير من القرّاء المتابعين للصحف، والكثير من المصوتين المعنيين بالمسائل الخلافية، وقلة من شبكات الاتباع للسادة والزبائنية، كلها تساعد على ازدهار حكومات أكثر فاعلية»[65].

تتناقض هذه النتائج مع الافتراض الضمني لدى الجماعيين والقائل إن للحياة المدنية ولمعايير الجمهورية تأثيراً واسعاً في الجماعات الصغيرة، والحميمية التي تسودها القيم السابقة على العصر الحديث أكبر من تأثيرها في المجتمعات الحديثة والعقلانية المنظمة حول سعي الفرد وراء مصلحته الذاتية. ويرى بوتنام أنه من غير الصحيح أن الجماعات المدنية جماعات رجعية سلفية لا تستطيع العيش وسط بنى البيروقراطية الحداثية الواسعة واللاشخصية. وعلى الرغم من المخاوف من المجتمع الجماهيري، فإن جلّ المناطق الأكثر تمدناً في إيطاليا هي أيضاً المناطق الأكثر حداثة. «إن التحديث ليس بحاجة إلى زوال الجماعة المدنية»[66]. ويعرف بوتنام، في الوقت نفسه، أنه لا يمكن تفسير المجتمع المدني المعقد في شمال إيطاليا تفسيراً وافياً على أساس قراءته السطحية نوعاً ما للتاريخ. وهو يلجأ مثله مثل التعدديين إلى خاصية لا سياسية يسميها «رأس المال الاجتماعي» (Social Capital)، قاصداً بذلك «تلك السمات التي تميز

(65) المصدر نفسه، ص 99.

(66) المصدر نفسه، ص 115.

التنظيمات الاجتماعية كالثقة، والمعايير، والشبكات، التي يمكن أن تحسن كفاءة المجتمع عبر تيسير الأفعال المتساوقة»[67]. فالشمال الإيطالي ورث من الماضي رأسمالاً اجتماعياً ييسر قيام الفعل الجمعي العام، ويزيد كفاءة الهيئات السياسية المحلية في الحاضر. غير أن تكييف بوتنام للثقافة المدنية لا يتوغل إلى جوهر المسألة. فإذا كان للقوى السياسية أو الاقتصادية دور ما في تشكيل مفهومه عن المجتمع المدني، فإن رأس المال الاجتماعي هو المبدأ الفاعل في هذا المجتمع. إن المجتمع المدني السليم مترع بتلك الروابط المدنية غير السياسية مثل جوقات المنشدين، وأندية كرة القدم». وأحد الدروس الذي نتوفر عليه من بحثنا هو: «إن السياق الاجتماعي والتاريخ يشرطان بعمق فاعلية المؤسسات». وحيثما تكون التربة المحلية خصبة، تجد المناطق في تقاليدها المحلية مصدر تغذية، أما إذا كانت التربة مجدبة، توقفت المؤسسات الجديدة عن النمو. وتعتمد فاعلية المؤسسات واستجابتها على القيم والممارسات الجمهورية بحسب لغة المدرسة الإنسانية المدنية. ولقد كان توكفيل على صواب في قوله: «تقوى الحكومة الديمقراطية، ولا تضعف، حينما تواجه مجتمعاً مدنياً نشيطاً»[68].

إذا كانت التقاليد «المدنية» هي التي تغذي الديمقراطية في إيطاليا، فإن الشيء نفسه يصحّ على أنظمة حكومية أخرى. ويعبر بيلاه وساندل عن مخاوف الجماعيين من نظام اجتماعي أمريكي مهترئ، ويحاول بوتنام أن يقدم تفسيراً للقوى الفاعلة التي لا تعوّل على الحنين الأخلاقي. ولكن اللغة التي يستخدمونها لوصف التدهور

(67) المصدر نفسه، ص 167.

(68) المصدر نفسه، ص 182.

هي نفسها، إذ يمدّ تحليله لإيطاليا إلى الولايات المتحدة، ليجد أن «رأس المال الاجتماعي المتدهور» يهدد أسس الديمقراطية الأمريكية. حاول الجيل السابق من علماء الاجتماع أن يبرهن أن اللامبالاة والتحلل حررا النخب وأنتجا الاستقرار. ويتوخى بوتنام، مثل بيلا، وساندل، وجماعيين آخرين، مزيداً من المشاركة.

«إن العديد من دارسي الديمقراطيات الجديدة، الذين برزوا خلال العقد ونصف العقد الماضي، شددوا على أهمية المجتمع المدني القوي والنشيط من أجل ترسيخ دعائم الديمقراطية. كذلك، فإن الباحثين والناشطين الديمقراطيين هالهم ما شاهدوه في البلدان التي تمرّ بفترة ما بعد الشيوعية من غياب لتقاليد المشاركة المدنية المستقلة أو زوالها، وطغيان الرغبة السلبية في الاعتماد على الدولة. وقد مثلت الديمقراطيات الغربية، وفي مقدمها الديمقراطية الأمريكية، لأولئك المعنيين بضعف المجتمعات المدنية في العالم المتطور أو مجتمعات ما بعد الشيوعية نماذج تجب محاكاتها. ومع ذلك ثمة بينة صارخة تفيد أن حيوية المجتمع المدني الأمريكي كانت في حال تدهور لا تخطئها العين خلال العقود القليلة الماضية»[69].

يعتقد بوتنام أن ضعف المجتمع المدني الأمريكي يعود إلى تدهور رأسماله الاجتماعي. وعلى الرغم من مستويات التعليم العالية، فإن الناس يدلون بأصواتهم، ويشاركون في الأنشطة السياسية الأخرى بزخم أقلّ مما كانوا يفعلون من قبل. ومعروف الآن أن ثقتهم بالحكومة أقل من السابق. غير أن التدهور لا يقتصر على السياسة وحدها. فلقد شهدت جموع المواظبين على الحضور إلى الكنيسة،

---

(69) Robert D. Putnam, «Bowling Alone: America's Declining Social Capital,» *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1 (January 1995), p. 65.

وكذلك النشاطات ذات الصلة بها، انخفاضاً ملحوظاً، وتقلّصت اتحادات العمال، وصارت منظمات المعلمين الآباء[*] (PTA) أقل أهمية مما كانت عليه، وانهارت نسبة العضوية من المنظمات المدنية والأخوانيات، وصار الأمريكيون «يلعبون البولينغ فرادى». وتراخت الصلات العائلية، وغدت صلات الجيرة أضعف مما كانت عليه. وحتى إن شهدت منظمات من قبيل نادي سيرا[**] (Sierra Club)، والرابطة الأمريكية للمتقاعدين نمواً بارزاً، فإن أغلبية أعضائها هم من دافعي بدل الاشتراك غير الفاعلين الذين لا صلة قوية تجمعهم بعضهم ببعض. وعلى الرغم من ازدياد أعضاء الجماعات التي توفر الدعم والمساعدة الذاتية، فإن بوتنام يتفق مع سينيت على أن هذه المنظمات لا تفعل سوى أن تتيح لأفرادها التحدث عن أنفسهم أمام الآخرين. تعاني العضوية والنشاط الجماعيين الشاملين في الولايات المتحدة انحساراً «ذي مغزى» على الرغم من ارتفاع مستويات التعليم، وزيادة الأعمار، وازدهار عوامل أخرى يُفترض فيها أن تقوّي الرغبة الأمريكية الشهيرة في الاجتماع والترابط.

والسؤال هو: لِمَ يحدث كلُّ هذا؟ إن تزايد الحراك الاجتماعي، واتساع المناطق السكنية في ضواحي المدن، وارتفاع مشاركة النساء في قوة العمل، واشتداد ضغط الزمن والمال، وهجرة البيض، وغيرها من العوامل لا تفسر تآكل رأس المال الاجتماعي، وتدهور المشاركة

(*) منظمات المعلمين الآباء (Parent Teacher Association)، أسسها في واشنطن عام 1897 أليس مكيلبلان بيرني وفوب أبيرسون هيرست باعتباره تجمعاً قومياً للأمهات. يتمحور برنامجها على تزويد العوائل بالمعلومات والموارد في مجالات الصحة والتعليم وفي ميادين أخرى لغرض تنشئة الأطفال تنشئة سليمة.

(**) منظمة بيئية أمريكية أسسها جون موئير عام 1892 في سان فرانسيسكو وكاليفورنيا. وتضم مئات الآلاف من الأمريكيين في أنحاء الولايات المتحدة كلها.

المدنية. لقد وجد بوتنام أن كبار السن من الأمريكيين أكثر مشاركة وثقة من الشباب، ولكنهم لم يغدوا هكذا بسبب العمر. ويستنتج من ذلك هو أننا لو أردنا فهم سبب تدهور رأس المال الاجتماعي، فعلينا ألاّ نسأل عن حال كبار السن، إنما عن حالهم في ريعان الشباب، حيث تؤشر المعطيات «نقصاناً هائلاً في المشاركة المدنية بين الأمريكيين الذين بلغوا سنّ الرشد في العقود التالية للحرب العالمية الثانية، كما أن استنكافاً إضافياً معتدلاً ترك أثره في كل الجماعات خلال عقد الثمانينيات»[70]. لقد أنتج «جيلٌ معني بالشؤون المدنية» ولد قبل عقد الثلاثينيات أجيالاً لاحقة أقل منه عناية بالجوانب المدنية. أخذ الناس «يلعبون البولينغ فرادى» بسبب شيء ما حدث في عقدَي الأربعينيات والخمسينيات، وليس في الستينيات والسبعينيات. ويعتقد بوتنام أنه يعرف مكمن الخلل. إن الجيل الذي أمضى في شبابه أوقاتاً طويلة أمام شاشات التلفاز، هو الجيل الذي لا يهتم بالشأن المدني. والمسؤول عن «التلاشي الغريب للروح المدنية الأمريكية» هو ما زرعه التلفاز من خصوصية، وتشظٍّ، وسكون».

يؤشر تركيز بوتنام على «الرأسمال الاجتماعي» افتقاره النسبي إلى العناية بالجذور السياسية والاقتصادية للتدهور المدني، وهو أمر يشترك فيه مع النظريات التوكفيلية الأخلاقية الحديثة عن المجتمع المدني. غير أن نشاط الدولة تفاعل مع الاتجاهات الاقتصادية القوية لإنتاج نماذج الارتباط والتحلل نفسها التي يسلط عليها الضوء. ولا يمكن للمرء أن يتجاهل تغلغل دولة شمال إيطاليا في جنوبها بعد توحيد البلاد إن أراد الكشف عن مصادر تخلف الجنوب، مثلما لا يمكن تفسير انهيار النقابات العمالية الأمريكية من دون فهم تأثير

(70) Robert D. Putnam, «The Strange Disappearance of Civic America,» *American Prospect*, vol. 7, no. 24 (Winter 1996), p. 45.

قوانين «حق العمل»، وقانون تافت ـ هارتلي(*) (Taft - Hartley Act)، والقانون الفيدرالي الذي يجيز استخدام «عمال بدلاء يعملون ساعات العمل اليومية الكاملة» في أوقات الإضرابات. ومثل العديد من منظري المجتمع المدني المعاصرين، يتناول بوتنام «رأس المال الاجتماعي» بوصفه مجموعة من المعايير غير الرسمية التي ترتفع وتنهار في ميدان لا تؤثر فيه الدولة أو السوق بشكل كبير. كان توكفيل يرى أن نزوعاً طبيعياً نحو الاجتماع أنتج تلقائياً رأس المال الاجتماعي الأمريكي. أما بوتنام فيراه محصلة تاريخ محدد بشكل غامض. ما من شك في أهمية هذه العوامل، ولكن العوامل الاقتصادية، والسياسية، والدينية، وعوامل أخرى أثرت بقوة في الميل للاجتماع الذي كان توكفيل قد وجده في العالم الجديد. فالصحوة العظيمة الثانية(**)، والانتخابات الدورية، والصحف، والمدارس العامة، ودائرة البريد الوطنية كلها أثرت بشكل واسع في تشكيل المنظمات الطوعية التي أثارت إعجابه، والتي عملت باعتبارها ميداناً مستقلاً في جزء كبير من الكتابات النظرية المعاصرة. والعديد من التنظيمات المدنية، التي يتخيلها الإجماع السائد بأنها استجابات

(*) قانون علاقات إدارة العمل، وهو قانون فيدرالي في الولايات المتحدة، يقيد إلى حد كبير من أنشطة الاتحادات العمالية وقوتها. رعاه السيناتور روبرت تافت، والنائب فريد أي. هارتلي الابن. وقد صوّت ضده الرئيس الأمريكي ترومان، واصفاً إياه بأنه وثيقة لعبودية العمل، وأنه يتعارض مع المثل الديمقراطية في المجتمع الأمريكي. ولكن مجلس الشيوخ تجاهل اعتراض الرئيس وأجاز القانون عام 1947. من أهم ما يقرره هذا القانون أنه يحظر الإضرابات القانونية، ويحظر على الاتحادات العمالية المشاركة في الحملات السياسية، ويطالب قادة هذه الاتحادات بإثبات عدم انتسابهم للحزب الشيوعي، وغير ذلك.

(**) The Second Great Awakening: يطلق هذا التعبير على الصحوة الدينية الثانية في تاريخ الولايات المتحدة بين العامين 1800 و1830. وتتمثل في تجديد الخلاص الشخصي من خلال ممارسات تجري في سلسلة اجتماعات لإيقاظ الروح الدينية. وفي تاريخ الولايات المتحدة أربع صحوات دينية عظمى.

أساسية لشروط محلية، كانت منظمة من الدولة فعلياً، ومنها أيضاً تتلقى التحفيز. فالحروب، والأحزاب السياسية، وهيئات الرقابة القانونية، وغير ذلك من ظواهر سياسية منفصلة أخرى ساعدت على تشكيل منظمات من قبيل رابطة المحاربين القدامى، واتحاد المزارعين الأمريكيين، ومنظمة المعلمين الآباء. أما الافتراض القائل إن الروح الطوعية المحلية المستقلة هي قوام النظام الديمقراطي المعافى إنما يتجاهل الكثير من المعطيات التاريخية. وبهذا الصدد تلاحظ ثيدا سكوتشبول (Theda Skocpol) أنه «على العكس تلقت الروابط المدنية في الولايات المتحدة التشجيع من الثورة الأمريكية، والحرب الأهلية، والاتفاق الجديد(*) (New Deal)، والحربين العالميتين الأولى والثانية، وإلى وقتنا الراهن ما زالت تحظى بدعم الخطط المؤسساتية للفيدرالية الأمريكية، والهيئات التشريعية، والانتخابات التنافسية، والأحزاب السياسية ذات الجذور المحلية»[71]. لقد خلق تقليدٌ طويل من نشاط الدولة المنظماتِ المحليةَ والطوعيةَ التي تؤلف المجتمع المدني، وعمل معها، ومحضها الدعم. والمال الفيدرالي المخصص للخدمات الاجتماعية كان يُصرف من خلال هيئات محلية مثل المؤسسات الكاثوليكية الخيرية، والصليب الأحمر، وجيش الخلاص. ولطالما بذلت منظمة المعلمين الآباء، ورابطة المحاربين

(*) الاتفاق الجديد (New Deal) الاتفاق الجديد أو الوعد الجديد هو الاسم الذي أُطلق على مجموعة من البرامج الاقتصادية التي وعد بها فرانكلن روزفلت بعد الكارثة الاقتصادية وتدهور أسواق الأسهم، وذلك من أجل إنعاش الاقتصاد وإصلاحه في الولايات المتحدة خلال حقبة الكساد الاقتصادي العظيم. أحد هذه البرامج المهمة والباقية حتى اليوم هو الضمان الاجتماعي. أدى هذا الوعد إلى انتخابه رئيساً للولايات المتحدة لأول مرة عام 1932. جاء التعبير من الوعد الذي قطعه للشعب خلال خطابه يوم انتخابه مرشحاً للحزب الديمقراطي.

(71) المصدر نفسه، ص 24.

القدامى جهودها من أجل البرامج الاجتماعية التي أُدمجت لاحقاً في برنامج دولة الرفاه الاجتماعي التي يفترض بها أن تكون متدخلة في كل شأن لضمان العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وبعد عقود من الضغط تم تنظيم برنامج مساعدة الأُسر المعيلة للأطفال(*) (AFDC)، والضمان الاجتماعي، ووثيقة إعادة تأهيل المحاربين(**) (G. I. Bill)، وبالاعتماد على منظمات المجتمع المدني لإدارتها وتوسيعها بعد أن أنشئت»[72]. لا يمكن لمفهوم «التمدن» و«رأس المال الاجتماعي» أن يفسرا المجتمع المدني بمعزل عن تأثير بنية الدولة، واستراتيجيتها، أو بمعزل عن الاتجاهات الاقتصادية. وربما يعزز شكل المجتمع المدني الذي وصفه بوتنام في الحقيقة من فاعلية أيّ نظام حكم؛ فعلى الرغم من كلّ شيء، شهد شمال إيطاليا حكومات ملكية، وفاشستية، وجمهورية، واشتراكية، وشيوعية. قد يرتبط المجتمع المدني بقدرة مؤسساتية عامة أكثر من ارتباطه بشكل معين للدولة، وهذه إمكانية لفها بالغموض فشل بوتنام في معاينة كيفية مساهمة السياسة والاقتصاد في تشكيل هذه الإمكانية[73].

(*) كان هذا البرنامج «مساعدة الأسر المعيلة للأطفال» (Aid to Families with Dependent Children) جزءاً من الاتفاق الجديد، وجرى العمل به من العام 1933 إلى العام 1997. وهو برنامج يقدم المساعدات للأُسر التي تعيل أطفالها. وقد أجريت عليه في فترة الرئيس كلينتون تغييرات مهمة نتيجة لما واجهه من انتقادات.

(**) صدرت هذه الوثيقة «G. I. Bill» (وتسمى أيضاً Sevicemens Readjustment Act) عام 1944 لتزويد الجنود العائدين من الحرب العالمية الثانية بالقروض لشراء البيوت، وليبدأوا أعمالهم، وبتعويض أجور سنة كاملة.

(72) Theda Skocpol, «Unravelling From Above,» *American Prospect*, no. 25 (March - April 1996), pp. 17-20.

(73) Sidney Tarrow, «Making Social Science Work across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work,» *American Political Science Review*, vol. 90, no. 2 (June 1996), pp. 389-397.

وفي ما يتعلق بأمريكا، فإن ما يذهب إليه بوتنام بأن «جيلاً مدنياً» قد أنشاء في الخمسينيات والستينيات منظمات طوعية فعّلت الديمقراطية، أقول إنما هو بذلك لا يبالي بنوعية هذه المنظمات التي ميزت تلك الحقبة. فإن كانت هي حقبة منظمات المعلمين الآباء وجماعات البولينغ، فهي أيضاً وبدرجة مساوية حقبة مجالس المواطنين البيض وعصابات المافيا. لعله من الصحيح أن وجود منظمات عديدة علامة على وجود حياة مدنية سليمة، ولكن أي حنين إلى عصر ذهبي شهد اندفاعة نحو العمل الطوعي يجب أن تعززه دراسة الوقائع الاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من كل شيء، كان مفهوم المجتمع المدني السليم لدى بوتنام مبنياً ـ ولنقتصر على ذكر القليل منها ـ على حبس النساء بشكل منظم في المنزل، رفقة بناء ثقافة استهلاكية جماهيرية، وفصل عنصري متمأسس في كل أركان المجتمع الأمريكي وزواياه، والمكارثية، وامتثال أيديولوجي خانق. ولو كان المجتمع المدني الأمريكي يشهد قدراً واسعاً من الاضطراب كما يوحي بوتنام، فإن المذنب يجب أن يكون شيئاً آخر أكبر من التلفاز.

إن صرخات توكفيل التحذيرية بشأن الدولة التي طبعت بطابعها العديد من نظريات المجتمع المدني الحديثة تفترض أن الميدان المستقل الذي تشغله العوائل، والروابط الطوعية، والمنظمات الدينية وما شابهها يؤلف الأساس الحقيقي للسياسة الديمقراطية. غير أن الديمقراطية مرهونة بأمور أوسع من الحميمية، والنزعة المحلية، والأخلاقية. إنّ الدول القوية والأسواق المتغلغلة، تؤلف وتخترق المجتمع المدني الذي تعتمد قابليته على التوسط على البيئة المحيطة بها بقدر اعتمادها على قوته الداخلية. لا يفضي الفكر الضيّق إلى نظرية عن المجتمع المدني تلبي ما يريده أنصارها. وأخيراً فإن التساؤلات المهمة في النظرية الديمقراطية المعاصرة هي تساؤلات سياسية، شأنها شأن الحلول.

الفصل التاسع

المجتمع المدني والسياسة الديمقراطية

تهيمن المقولات المستمدة من توكيل هيمنة تامة على التفكير الأمريكي المعاصر عن المجتمع المدني. ولربما يختلف المنظرون الفرادى بصدد انتماء العائلة، أو ما إذا كان عصر التنوير قد استنفد طاقته، لكنهم يتفقون تقريباً على أن الديمقراطية السليمة إنما تتطلب اتحادات طوعية ونشاطاً محلياً متزايداً. للوهلة الأولى، يبدو أن لهذا الأمر دلالة وجيهة. فالارتباط الأكبر، والالتزام الأعمق، والمشاركة المتعاظمة، والتضامن المتزايد، تبدو أجوراً مرغوبةً في أيّ تنظيم اجتماعي؛ لا سيما التنظيم الاجتماعي المبتلى بالسياسة الرخيصة والانحطاط المدني.

لكن نظرة فاحصة قد تكشف السبب الذي صارت فيه العقيدة التوكفيلية الجديدة جذّابةً في حقبة محافظة، والسبب الذي يبرر إبداء بعض التحفظات إزاءها. يمتاز الفكر المعاصر بنزعة شك كبير في الدولة، وشك في ما يقدمه العمل السياسي الواسع من ممكنات. والآن، فإنه من المفترض بالمجتمع المدني أن يُحيي دور الجماعات، وأن يدرّب المواطنين الناشطين، وأن يؤسس تقاليد الاحترام والتعاون، وأن يوفر بديلاً أخلاقياً من المصلحة الذاتية، وأن

يحدّ من البيروقراطيات الطفيلية، وأن ينشّط الميدان العام؛ كلّ ذلك في ظل حكومة صغيرة وسياسة محلية[1]. والحق أنّ هناك معنىً ضيّقاً للهدف العام والمسؤولية السياسية يحتل الآن مركز للحياة والفكر المعاصريْن. أما بالنسبة لكولن باول الذي ترأس مؤتمر القمة الرئاسية عن مستقبل أمريكا، فإن «مجتمعاً مدنياً هو مجتمع يحرص أعضاؤه على رعاية بعضهم بعضاً، وعلى رفاه الجماعة كلّها». فالتسامح، والاحترام، والسلوك المتحضّر يمكن أن تبنيها خدمات طوعية للجماعة؛ ذلك «لأننا نساعد الجيل القادم من الأمريكيين على أن يُنشئوا مواطنين صالحين، ونعرّف الجيل الراهن، مراراً وتكراراً، بالحاجة إلى تجاوز عوائق العرق، والطبقة، والسياسة التي تفرقنا، الأمر الذي سيساعد في جعلنا أمة أشدّ وحدةً وحرصاً»[2]. فالمشاعر الطيبة، وحبّ العمل الطوعي، والحنين للماضي والجماعة هي التي تشكل المجتمع المدني في حقبة مناهضة للسياسة.

على الرغم من الحماسة الظاهرية، فإن رواج أفكار توكفيل مرتبط بحسّ التشاؤم العام في حقبة محافظة ومزعزعة. إذ شهدت

---

(1) زيادة على الأدبيات المستشهد بها في الفصول السابقة، انظر: Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Ballantine Books, 1996); Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995); Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995); Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (New York: Allen Lane; Penguin Press, 1994), and Adam B. Seligman: *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press; Maxwell Macmillan International; Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1992), and *The Problem of Trust* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

(2) Colin L. Powell, «Recreating the Civil Society – One Child at a Time,» *Brookings Review*, vol. 15, no. 4 (Fall 1997), pp. 2-3.

ثلاثةُ عقودٍ تضافرَ فقدان القدرة الصناعية والرجعية السياسية في هجومهما الكاسح على دولة الرفاه، فعانت عوائل تقدر بعشرات الملايين من شروط حياتية راكدة أو متدهورة، وازدياد الضغط النفسي والجسدي في العمل والمنزل، وارتفاع درجات الهزء بالمؤسسات السياسية بشكل يعز نظيره، والازدراء الواسع النطاق للشخصيات الرسمية. وعلى الرغم من الازدهار الاقتصادي، والهدوء السياسي الظاهر، كان الأمريكيون في حالة ذهنية مريرة لا مدنية على نحو واضح. وأن النُّخب المثقفة والسياسية تعمل بجد على تطوير الالتزامات المحلية والعادات الصالحة، ولا مشاحة في أن الحياة تغدو أفضلَ إذا ما عمل أغلب الناس في مطابخ الحساء المجاني، وتجنبوا اقتناء السلاح بعد حادثة سلب على الطريق العام. ولكن الرواسم (الكليشهات) الأخلاقية وتناقص مشاهدة التلفاز ليسا كافيين لتغيير ما تشهده الحياة المعاصرة من انحسار العناية بالمسائل المدنية، أو إقناع المواطنين اللامبالين بأنه يمكن إدارة الشؤون العامة من دون نفاق وابتذال.

لا يقدم إلينا فكر توكفيل أي عون في مثل هذه الظروف. والمقولات المستمدة من الديمقراطية المباشرة التي عرفتها بلدات إنجلترا الجديدة في بواكير القرن التاسع عشر لا يمكنها أن توفر نموذجاً مقبولاً للحياة العامة في مجتمع جماهيري سلعي، متميز بمستويات من اللامساواة الاقتصادية لم يسبق لها مثيل. وعلى الرغم من أهمية النشاط الطوعي المحلي والمعايير المدنية غير الرسمية، فإنها تبلغ من الضيق مبلغاً لا يمكن لها معه أن توفر توجهاً واسعاً وعاماً مما يتطلبه المحيط الحالي بصورة ماسة. غير أن توكفيل مع ذلك يخدم لتحقيق أهداف مهمة، فمفهومه عن المجتمع المدني يسهم في تطبيع الأمور، إذ يجعل من الصعب رؤية الجذور

الاقتصادية للمشكلات المعاصرة، ويعمينا عن حلّها بالوسائل السياسية. وعلى كلّ حال، فإنه ليس المفكر الوحيد المتاح. فالمجتمع المدني فكرة جدّ قديمة، ومفهوم توكفيل عنه هو مجرد صيغة واحدة من بين صيغ عديدة لبلورته فكرياً. إن اتجاهَيْ الفكر الآخرين اللذين كنّا فصّلنا القول فيهما ـ أي فهم ما قبل الحداثة الذي مؤدّاه إن المجتمع المدني هو المجتمع المنظم سياسياً، والنظرة الثانية الحديثة التي تراه ميداناً للضرورة، والإنتاج، والطبقة، والملكية، والمنافسة ـ أقول إن هذين الاتجاهين يمكن أن يسلّطا ضوءاً ساطعاً على فكرة تقدم إلينا زاداً أكثر مما تقدمه إلينا المفاهيم الضيقة.

يكمن جزء من المشكلة في أن المجتمع المدني مفهوم ضبابي ومطاط على نحو لا مناص منه، بحيث إنه لا يوفر بسهولة قدراً كبيراً من الدقة. إذ ليس كافياً وصفه بأنه ميدان وسيط للاتحادات الطوعية المدعمة بمعايير الجماعة، ذلك لأن العديد من المنظمات مدمرة للسلوك المدني، والعديد من المعايير المحلية آكلة للديمقراطية. لقد نظر الأوروبيون الشرقيون، على نحو مفهوم، إلى المجتمع المدني بوصفه جمهورية دستورية، لكن مبدأ حكم القانون، الليبرالي المنشأ، شأن المساواة الشكلية، والحريات المدنية، إنما تتمتع بدعم شعبي كاسح في الولايات المتحدة، لذلك فإن صياغة المجتمع المدني مفهومياً بحسب الرؤية البولندية، لا يمكنه أن يسلّط الضوء على مشكلات الأنظمة الاجتماعية الرأسمالية المتقدمة. وأن المجتمع المدني أوسع كذلك، على نحو لافت، من الميدان العام الذي يقول به هابرماس، ما دام من العسير تأسيس أيّ شيء على مثال نموذج الخطاب الحرّ بين البشر المتساوين في الظروف المعاصرة.

كيف يجب، إذن، تصور المجتمع المدني؟ يتمثل الاستعمال المثمر للمصطلح في وصف العلاقات والبنى الاجتماعية التي تقع بين

الدولة والسوق. فالمجتمع المدني يرسم حدود ميدان متميز رسمياً عن الهيئة السياسية وسلطة الدولة من جهة، ومتميز عن اللهاث السائد وراء المصلحة الذاتية وإملاءات السوق من جهة أخرى. وتجري الأنشطة السياسية، حتى عندما توجهها دوافع الكسب الفردي الضيقة، في ميدان يتناول قضايا المجتمع الأوسع. أما الأنشطة الاقتصادية فتظل حتى عندما تتشكل في ميادين دولية كوزموبوليتية واسعة النطاق، أكثر ضيقاً لأنها تدور، في الواقع، حول الجري وراء المنفعة. ويمكن العثور على المجتمع المدني في المناطق الرمادية بين ذينك الميدانين الآنفيْن. إن الاتحادات الطوعية، ومجموعات المصالح، والحركات الاجتماعية هي التي تكافح دائماً من أجل حفظ قدر من الاستقلال عن الشؤون العامة للسياسة والاهتمامات الخاصة للاقتصاد. وفي الوقت نفسه، فإنها مرتهنة جزئياً بالدولة والسوق، ويخضع المجتمع المدني إلى الإملاءات نفسها المتناقضة للاستقلال والارتهان اللذين يميزان الميادين الوسيطة كلها.

بطبيعة الحال، يجري قدر كبير من النشاط الإنساني في المجتمع المدني، وقد ينساق المرء بسهولة إلى التفكير فيه باعتباره مجالاً لقضاء «الحياة اليومية». إن نزوعاً جارفاً للتفكير في مثل هذه الأنشطة بوصفها أنشطة اختيرت بحرية، هذا النزوع يطغى على جانب كبير من التفكير الراهن. والكثير مما نفعله يبدو أن له إيقاعاً ومنطقاً جوهريين يظهران مستقلين عن الشؤون السياسية المعتادة أو عن الدورات الاقتصادية المتناوبة في الارتفاع والانخفاض. غير أن المظاهر الخارجية غالباً ما تخفي تصورات خاطئة، ويمكن إدراك «ماهية» المجتمع المدني فقط بالنظر الفاحص إلى ما تفعله بناه التكوينية، وسبل تنظيم هذه البنى، وطبيعة القوى السياسية والاقتصادية الفاعلة فيه، بغضّ النظر عن محاولة بعض المنظرين بحماسة لوصفه بأنه ميدان مستقل للنشاط الديمقراطي. بهذا المعنى،

فإن المجتمع المدني وسيلة مساعدة حقيقة، ودليل نظري يمكنه الكشف عن القضايا المهمة في الحياة الاجتماعية، ولكن لا يمكن وصفه في ذاته ولذاته على نحو واف. وفهمه، ببساطة، بأنه ميدان للنشاط الطوعي العام غير التابع للسوق ولا للدولة، لا يعيننا على إقامة تمييزات حاسمة بين نوادي البولينغ، وفِرَق كرة القدم، وجوقات الإنشاد الموسيقية، لدى روبرت بوتنام من جهة، ومنظمة السلام الأخضر، والمنظمة الوطنية للنساء، وجمعيات الإخاء(*) (Ku Klux Klan) من جهة أخرى. فإذا كان المجتمع المدني القوي شيئاً مركزياً للنظرية والممارسة الديمقراطيتين كما يلهج المعجبون به، فإننا بحاجة إلى ما هو أكثر من منطق توكفيل عن الأصالة المحلية.

لا نقصد بذلك أن ننكر أهمية اندفاع التنظيمات كلها نحو الاستقلالية. فهذا الاندفاع غالباً ما يخدم الديمقراطية على نحو حسن، وحتى عندما تمّ أخيراً إدراك أن المجتمع المدني إنما يتشكل في الأساس بفعل سلطة الدولة، فإن النظرية السياسية الليبرالية ما زالت تنظر إلى التجمعات الوسيطة بوصفها عائقاً يصدّ جموح السلطة المركزية. لكن هذه الصياغة تحجب أكثر ما تكشف. فالمجتمع المدني، مثلما يدفع الديمقراطية إلى الأمام، يمكن أيضاً أن يعرقلها، وتاريخ الفصل العنصري الأمريكي يجب أن يدفع أنصار النزعة المحلية والجماعة من المناهضين للدولة إلى وقفة تأمل. إذ ما من شيء يحدث آلياً في الحياة السياسية، ومن المهم تجنّب الافتراضات العفوية.

(*) «Ku Klux Klan» أو (KKK) اسم لعدد من جمعيات الإخاء الموجودة الآن وفي الماضي بالولايات المتحدة. تتمحور أفكار هذه الجمعيات حول دعم تفوق البيض، والعداء للسامية، والعنصرية وما إلى ذلك. استخدمت هذا الجمعيات الإرهاب والعنف وإشاعة الرعب بحرق الصلبان لقمع الأمريكيين الأفارقة وغيرهم من الجماعات الإثنية الأخرى.

بوسع التاريخ والتراث أن يساعدانا، كما هو الحال عادةً، في تقدير بعض تعقيدات صلة المجتمع المدني بالشؤون السياسية. فقد تصوّر المنظرون الكلاسيكيون المجتمع المدني بوصفه كياناً موازياً تنظمه الدولة لكي يكون ثقلاً معاكساً للخصوصية، وضامناً للمدنية، لكن تطور الأسواق القومية والدول القومية أدّى بالليبراليين والماركسيين على حد سواء إلى التفكير فيه من موشور المصلحة الفردية. فدوره المهم في الحدّ من سلطة الدولة كان مهماً بالنسبة لليبراليين مثلما كان إشكالياً بالنسبة للماركسيين. ذلك أن المجتمع المدني ـ المتأسس على حقوق المِلكية، وحرية التجمع، وحكم القانون، والمساواة القانونية، والحريات المدنية ـ هذا المجتمع أدى دوراً مركزياً في تطور النظرية الديمقراطية الليبرالية. وكان توكفيل بالتأكيد محقاً في إدراك أنه يمكن للمجتمع المدني الحدّ من سلطة الدولة ومنع تركّزها، لكن افتراضه وجود المساواة الاقتصادية حرّره من ضرورة اختبار صلة المجتمع المدني بالسوق. أما أتباعه المعاصرون فليس لديهم ذلك الترف.

أما التراثان الآخران اللذان كنّا نتعقّبهما فلم يقوما على تفكير ضيق الأفق، ولا على النزعة المحلية، ولا على العداء تجاه السلطة المركزية التي تطغى على التفكير الأمريكي الراهن. فالنظرة الكلاسيكية للمجتمع المدني تماهي هذا المجتمع بالجماعة المنظمة سياسياً، وتعدّ سلطة الدولة الضامن الضروري لمنافع المدنية. عندما ميّز الإغريق أنفسَهم من البرابرة، فإنهم عبّروا عن إيمانهم بأن العيش في جماعات سياسية هو الذي أتاح إمكانية الحياة الإنسانية. وهم لم يكونوا بِدْعاً في ذلك، لأن المفاهيم كلها السابقة للرأسمالية عن المجتمع المدني اعتمدت على «تمييز سياسيّ» بين المدنية والهمجية. ومهما تكن درجة أهمية الحياة الاجتماعية في نظام الأشياء، فإن

السلطة العامة هي التي حققتها. فالدولة العضوية عند أفلاطون، ودولة التشاور المختلطة عند أرسطو، والأمة المسيحية عند أوغسطين، والجمهورية عند الأكويني، وميدان الواجب عند لوثر، والجمهورية المدنية عند مكيافيللي، لا يمكن أن تُفهَم كلها بمعزل عن القوة التي تتمتع بها الدولة. لقد صهر أفلاطون المعرفة السياسية بالسلطة من أجل تنظيم جمهوريته الطوباوية الراسخة؛ وصارت الجماعة التعددية لدى أرسطو ممكنة بالمواطنة؛ ووُجدت الإمبراطورية لدى أوغسطين لتذود عن الكنيسة؛ وحاول الأكويني أن يشرّب السياسة بأعلى نسبة يمكن تصورها من الشرعية المسيحية؛ ودعا لوثر الأمراء الألمان إلى اعتناق دين رعاياهم؛ وأدرك مكيافيللي أن المدنية إنما تستند إلى المبادئ الجمهورية المقبولة على نطاق عريض. لم يكن بوسع التراث الكلاسيكي أن يطور، ولم يطور، تصوراً عن المجتمع المدني مناهضاً للدولة، لأنه كان يدرك أن السلطة السياسية المنظمة هي التي أتاحت إمكانية الحياة الاعتيادية.

بدأ الفرع الأول من النظرية الحديثة بالابتعاد عن المماهاة القديمة للمجتمع المدني بالجماعة المنظمة سياسياً، ولكنه احتفظ بدور مهمّ للقضايا السياسية ونشاط الدولة. وإذ شرعت الأسواق بإنهاء الاقتصاديات الضمنية الغابرة، سعى المفكرون الليبراليون إلى الحدّ من اندفاعة السلطة المركزية، لكنهم ظلوا يعزون إليها مسؤوليات الحماية والتنسيق لمجتمع مدني قائم في أجواء من الحرية السياسية، والنمو الاقتصادي، والتطور الثقافي، والمصالح الفردية. وبالتناقض مع حال الفطرة المجددة بالعداء والصراع. كان المجتمع المدني لدى هوبز ـ أي الحياة اليومية بما فيها من مبادلات، وفنون، وآداب، وثقافة، وعلم ـ ممكناً بقوة سلطة صاحب السيادة وذلك في تضاد مباشر مع حال الفطرة التي يسودها التناحر والنزاع. أما البصيرة

الحاسمة لجون لوك في أن الكائنات الإنسانية هي كائنات اجتماعية بالفطرة، وأن الدولة كانت حلاً عرفياً لـ «منغصات» الطبيعة، فلم تَحُلْ دون رؤيته المجتمع المدني ميداناً محمياً سياسياً، حافلاً بالحقوق الفردية وحكم القانون، ما أتاح قيام نظام جديد من الحرية والازدهار. وحتى آدم سميث الذي كان أقرب إلى مماهاة المجتمع المدني بالسوق، ومال إلى تصور اقتصادي تام للطبيعة الإنسانية، احتفظ بدور أساس للدولة.

ولئن قَبِل الليبراليون ما بعد هوبز بقدر من سلطة الدولة، فإنهم وصفوا المجتمع المدني أيضاً باعتباره نظاماً طبيعياً. وهذا هو سبب أهمية وصف هيغل له باعتباره ميداناً للأنانية، والاستغلال، والبؤس. فهو تطلع إلى الدولة كي تتغلب على النزعة التدميرية الفوضوية لـ «نظام الحاجات» الذي أنتجته الحداثة، لأن مجتمعه المدني كان جملة من العلاقات الاجتماعية التي تتميز تميزاً صارخاً عن المجتمع السياسي. كان هذا الفهم ـ وليس المنهج الجدلي كما يُقترح غالباً ـ هو الذي وسَمَ مساهمته في نظرة ماركس التي مؤداها أن المجتمع المدني هو شبكة من العلاقات الاقتصادية التي تمارس تأثيراً قاطعاً في تشكيل الدولة. نقل ماركس التمييز الليبرالي بين الاقتصاد والسياسة إلى عقيدة ثورية بقوله إن المجتمع المدني هو إشكالية يجب حلُّها بدلاً من كونه حلاً يجب العثور عليه. وهذا ما أتاح له إمكانية طرح العلاقة بين المجتمع والدولة بوصفها الإشكالية المركزية في الحياة الحديثة.

ليس من قبيل المصادفة أن تتقاسم النزعة الليبرالية والاشتراكية، وهما الإرثان السياسيان العظيمان للحداثة، فهماً متشابهاً للمجتمع المدني. والاختلافات المهمة بينهما تنشأ مما يريدان فعله بصدد المجتمع المدني. صاغ المفكرون الليبراليون نظرية متماسكة عن

الدولة لأنهم نشدوا تحرير قوى السوق والعلاقات الاجتماعية في المجتمع المدني من تعسّف القرون الوسطى، فيما استمدت الماركسية دائماً فهمها للسياسة من الارتياب القديم في أن الأسواق غير المنظمة تستطيع أن تدمر إمكانية الحياة المتحضرة نفسها[3]. ويسعى الاشتراكيون إلى احتواء ما مال الليبراليون إلى تحريره، غير أن أحفاد عصر التنوير هؤلاء اتفقوا على أن المجتمع المدني إنما تشكله سلطة الدولة والعلاقات الاجتماعية للسوق الرأسمالية إلى حدّ كبير.

في الحقيقة، إن المحدّدات السياسية والاقتصادية حاسمة في أيّ مسعى لفهم «ماهية» المجتمع المدني. وقد رأينا أن المحاولات لتفسير الاختلافات الإقليمية في «المدنية» الإيطالية التي لم تأخذ نشاط الدولة بالاعتبار، تقطع أوصال التماسك الداخلي والمنطقي لمقولة المجتمع المدني من دون أن تستند في ذلك إلى النظرية أو إلى الوقائع. كان للمؤسسات السياسية تاريخ طويل من الاعتراف بالاتحادات الطوعية كلها للمجتمع المدني، ومجموعات المصالح، والحركات الاجتماعية، والتأثير فيها. إن طبيعة النظام القانوني، وسياسة الضريبة القومية، والإجراءات الإدارية، والتصادم مع الممارسات المتحاملة على النساء أو الأقليات العرقية، كلّ هذه الأمور وغيرها الكثير لها تأثير محسوس في العادات، والمعايير، والتنظيمات، التي تقف بين المؤسسات السياسية ومنطق السوق. أما تدخل الدولة في المجتمع المدني فيمضي على نحو لافت إلى مدى أبعد من سلسلة التفاعلات مع ميدان وسيط موجود سلفاً. فالدولة غالباً ما تستخدم المجتمع المدني لتعزيز مصالحها، سواء أكانت

---

(3) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

تضفي على منظمة شبيبة هتلر طابعاً مؤسساتياً، أو تشجع على تأسيس جمعيات المحاربين، أو تؤسس شبكة من اتحادات فِرَقِ كرة القدم، أو تقدم معونة سرية إلى منظمة ترعاها. إنّ «أي» دولة تستطيع أن تكوّن «أيّ» مجتمع مدني، وتدعمه، وتتحكم به، أو تقمعه، وإنها لمحاولة مضللة على نحو عميق أن نصوّر المجتمع المدني بمعزل عن السلطة السياسية. لقد صوّر منظرون من أوروبا الشرقية على نحو مفهوم المجتمع المدني بوصفه كياناً مستقلاً عن السلطة المركزية، غير أن هذا الأمر جعلهم عاجزين عن إدراك الخطر المحدق والذي تمثله علاقات السوق المنفلتة على التشكيلات الوسيطة، وينبغي على التفكير الأمريكي ألا يرتكب الخطأ نفسه. ويمكن إيضاح قِصر نظر هذا التفكير في تبنيه الأعمى للمقولات الأيديولوجية المحافظة أفضل من إيضاحه بالتشابهات بين بولندا والولايات المتحدة. فليس كافياً القولُ إن المجتمع المدني يخدم الديمقراطية فقط إذا ما ساند المعارضة السياسية، لأن هناك الكثير من الأمثلة على التجمعات المدعومة من الدولة التي خدمت التعددية، ويسّرت النشاط الطوعي، وشجّعت المساواة.

بعد هذا القول، من الضروري أن نفهم أن المجتمع المدني غالباً «ما يخدم» الديمقراطية فعلاً بضبط سلطة الدولة. إن تاريخ «الاشتراكية القائمة» يزودنا بأمثلة وافرة على مقدار أهمية ميدان التنظيمات المستقلة المفعم بالنشاط، وأن حادثة أمهات ميدان دو مايو(*) (Mothers of the Plaza de Mayo) هي درسٌ كاف عن سرعة

(*) هذه منظمة فريدة من نوعها جمعت نساء الأرجنتين اللواتي أصبحن ناشطات في حقوق الإنسان. وموجز قصتها أن الحكومة العسكرية الأرجنتينية قامت بخطف أطفال هؤلاء النسوة خلال ما سمي بـ «الحرب القذرة» ضد اليسار بين عامي 1976-1983، وقتلتهم جميعاً تقريباً، ومعهم تسعة آلاف من اليساريين وقادة العمال الأرجنتينيين. وتعتقد منظمة الأمهات =

تحوّل دولة غير خاضعة للحساب إلى دولة شريرة مجرمة. وإن مجموعات الطلبة التي أسقطت سوهارتو، والحركة النسوية الأمريكية، ومنظمة العفو الدولية، وحركة زاباتيستا الفلاحية (Zapatistas) كلها أدّت خدمات جُلّى في تحدّي مزاعم السلطة المركزية، وإغناء الميدان العام. وكما هو الحال دائماً، تحتاج النظرية إلى تحليل موثق بالمعطيات. وويتوقف الكثير على طبيعة الدولة، والاتحادات، والمجموعات، والحركات التي تسكن المجتمع المدني. فالناس يلعبون البولينغ، وكرة القدم، ويغنون في جوقات إنشاد في جم كرو مسيسيبي (Jim Crow Mississipi) ونيويورك، ولكن هذا لا يعني أن مجتمعاتهم المدنية متشابهة ولو من بعيد. ولم تكن الحياة اليومية أيام ألمانيا النازية شبيهة بالحياة في فرنسا الجبهة الشعبية (Popular Front France)، وإذا كان الأفارقة في جنوب أفريقيا يلعبون كرة الركبي في ظروف سياسة التمييز العنصري، فلعبهم في ظروف الحرية الآن يجعل العالم عالماً مختلفاً. إن الأهمية الأكيدة للنشاط الطوعي والاتحادات الوسيطة لا يمكنها أن تجعلنا نغفل عن الأهمية الأخطر للمقولات «السياسية» الواسعة والشاملة.

إن الأحكام المسبقة التي ورثتها التوكفيلية الجديدة تجعل من العسير إدراك تبعات هذه الحقيقة الجوهرية. وما دامت تفترض أن الوحدات الصغيرة تبنى على نحو ديمقراطي أكثر من الوحدات الكبيرة، يترتب على ذلك أن مجتمعاً غاصّاً بالهيئات الضيّقة الحاكمة حكماً ذاتياً هو مجتمع منفتح نسبياً ويمكن اختراقه. وتتطلب الاتحادات المحلية شيوع مستويات عليا من المناقشة والمشاركة بين

= بأن عددهم قارب الثلاثين ألفاً. جاء اسم المنظمة من ميدان دي مايو وسط بوينس آيرس، حيث نجحت أشجع الأمهات والجدّات لأول مرة في التظاهر ضد الحكومة مرتديات وشاحاتٍ بيضاً للتذكير بالحفاضات البيض لأطفالهنّ.

الناس الذين تولّد مصالحُهم المتشابكة دوافعَ قوية للتسوية والاتفاق. ويمكن تدبّر الخلافات على أساس من التاريخ المشترك، والفهم المشترك. كما تتطلب الديمقراطية قدراً من الاستقلال؛ لأن مثل هذه المشاورات تُؤتي أُكلَها إذا ما ظلّت التأثيرات الخارجية في حدّها الأدنى. ويعرف الأفراد حاجاتهم على نحو أفضل من المسؤولين الذي قد تشغلهم أكثر من قضية، وقد تكون المسافة التي تفصلهم عن الحاجات باعثة على التعسّف. ما دام يجب على الناس المحليين العيش مع النتائج التي تتمخض عن أفعالهم، فإن لديهم أسباباً وجيهة لممارسة السلطة بشكل متعقل.

ثمة المزيد مما يزكّي مثل هذه النظرة، غير أن متناً من الأدبيات كبيراً يرى أنه قد يكون هناك ما يفوق هذه الافتراضات السهلة. فقبل أكثر من ثلاثين عاماً، كتب غرانت ماككونيل (Grant McConnell) أنه لم يكن جِدُّ متحمس للموافقة على أن الاتحادات المحلية تقوم بخدمة الحرية بالضرورة، بسبب أنها تضع حدوداً للدولة. وبدلاً من ذلك، رأى أن الحدّ الجامح من السلطة التي تتوافر عليها جماعات المصالح الخاصة هي أكبر مشكلة تواجه الديمقراطية الأمريكية بدلاً من أن تكون مصدر قوتها الأهمّ. وأفاد أن «تنظيم الحياة السياسية يجنح عن طريق الدوائر الانتخابية الصغيرة إلى فرض الامتثال، ومحاباة النُّخب، وإقصاء القيم المشتركة من الاعتبارات السياسية المؤثرة، بدلاً من توفير ضمانات للحرية، والمساواة، ورعاية المصلحة العامة». وتكمن الأهمية الحقيقية للتنظيم المحلي في «ضمان الاستقرار وفرض النظام بدلاً من دعم القيم الأساسية لمجتمع ليبرالي»[4]. يظلّ كتاب **السلطة الخاصة والديمقراطية الأمريكية**

---

(4) Grant McConnell, *Private Power and American Democracy* (New York: Knopf, 1966), p. 6.

(Private Power and American Democracy) من كلاسيكيات البحث السياسي الحديث؛ لأن هجومه على تمسك المدرسة التعددية بالاتحادات الوسيطة الخاصة يسائل الموقف الجوهري للنظريات المعاصرة كلها عن المجتمع المدني تقريباً.

تسعى التنظيمات كلها إلى ترسيخ دعائمها، وحفظ وحدتها الداخلية، وتعزيز قدرتها على الفعل، غير أن ماككونيل وجد أن الهيئات المحلية لا تملك آلياً إجراءات وقائية ضدّ الانتهاك، لمجرد أنها محلية ببساطة. فهي تخضع للإملاءات المتضاربة نفسها التي توجّه كل التجمعات. فلعل ضمانات الحقوق الفردية، وحضور المعارضة الداخلية، والحدود الرسمية لسلطة القادة، كلها تقوّي الديمقراطية الداخلية، ولكنها لا بد أنها ترضخ غالباً إلى متطلبات التلاحم والفاعلية التنظيميين[5]. لقد استبق ماككونيل نقد ريتشارد سينيت لـ «الحميمية» حين اقترح أن تنظيم الإكراه محلياً أسهل من تنظيمه في بيئة متنوعة، ولا شخصية، وبيروقراطية، لا «يعرف» أعضاؤها بعضهم بعضاً، ما يجعل تنظيمهم أصعب. ولاحظ أن «الطابع اللاشخصي هو الضامن للحرية الفردية التي تميز الوحدات الاجتماعية الكبيرة». «والطابع اللاشخصي يعني تجنّب الفعل الرسمي التعسفي، واتباع الإجراء اللازم، والانسجام مع القواعد السائدة، والتخلّص من التحيّز مع أيّ فرد أو ضدّه»[6]. يمكن للبيروقراطية أن تحدّ من التعسف وتدافع عن الإجراءات المنصفة والحقوق المتساوية بطريقة يسيرة تماماً مثلما يمكنها أن تقمع المبادرات وتسحق الحكم الذاتي. وكما هو الحال دائماً، فإن الكثير من هذه الأمور يتوقف على البيئة المحيطة.

---

(5) Grant McConnell, «The Spirit of Private Government,» *American Political Science Review*, vol. 52, no. 3 (September 1958), pp. 754-770.

(6) McConnell, *Private Power and American Democracy*, p. 107.

وعندما أولى ماككونيل اهتمامه لدراسة ما تنطوي عليه عملية اللامركزية من تبعات واسعة، وجد أن النُخب المحلية غالباً ما تستخدم الاتحادات القائمة لتدعم مواقفها[7]. وقد اكتشف، مستبقاً الخلاف الذي ما زال متفشياً في معظم البلدان الغربية، أن «حقّ الأولوية» ـ وهو المبدأ الذي يقول إن الأراضي الزراعية العامة يلزم أن تكون متاحة لاستخدام أولئك الذين يعيشون قربها ـ لم يكن سوى تبرير للكسب الخاص على الحساب العام الذي فاقم من اللامساواة الموجودة فعلياً. إن المطالب المتكررة بنقل الإدارة الاتحادية للأراضي الزراعية العامة إلى الولايات ـ وكلها قّدمت باسم الاستقلالية المحلية، وتقريب الحكومة من الجماعات الأهلية، وتقوية المنظمات الثانوية، والإفادة من المعرفة الأصيلة ـ انتهت إلى تحويلها إلى مُلاّك المواشي المحليين، الذين انتفع أقواهم سلطةً بالقسط الأوفر منها. ويصدق الأمر نفسه على وكالات الحكومة الاتحادية الأخرى. وعلى سبيل المثال، لم يعن تحويل إدارة الحقول من وزارة الزراعة إلى الجماعات المحلية الانصراف إلى معالجة بؤس الريف. بل كان يعني العكس تماماً، «أي ضمان عدم معالجة هذا البؤس». وعلى العموم، كشف ماككونيل أنه كلما كانت المجموعة محلية، كانت متجانسة، وكانت سياستها خاصة وحصرية، وتعكس التوزيع المحلي للسلطة. وفي ظل هذه الظروف نجد أن اللامركزية تعزز اللامساواة[8]. إن الديمقراطية بحاجة إلى ما هو أكثر من الاتحادات الطوعية المحلية.

وأن هذا «الأكثر» لا يمكن أن يأتي إلاّ من خارج منطق المجتمع المدني. أشار ماككونيل ـ في ملاحظة مفحمة رداً على ادعاء

(7) المصدر نفسه، ص 154.

(8) المصدر نفسه، ص 349.

ديفيد ترومان أن المصالح كلها التي تستحق التمثيل ستجد لها صوتاً ـ أشار إلى أن «عمال المزارع، والزنوج، وفقراء المدن لم يشملهم نظام التمثيل «التعددي» الذي احتفي به في السنوات الأخيرة. ومهما اعتُبرت هذه المجموعات «مجموعات مصالح محتملة»، فالحقيقة المهمة هي أن التنظيم السياسي لحمايتهم ضمن الإطار التعددي لا يكاد يكون موجوداً. تتأتى هذه الحماية، عندما نالوها، من الخصائص المركزية للنظام السياسي المركزي؛ أي الأحزاب، والحكومة الوطنية، والرئاسة[9]. كان كلّ من مارتن لوثر كنغ الابن، وسيزار شافيز[*] (Cesar Chavez) واعييْن تماماً بالعوائق المؤسساتية المنيعة التي ما فتئت تعوق تنظيم المصالح «المحتملة» والاعتراف بها. ولم تستطع الحركات التي قاداها تحدّي السلطة المحلية المحصّنة لولا دعم القانون الاتحادي، والموظفين الرسميين الوطنيين، والمؤسسات الشاملة. وقد وجد ماككونيل بحق أن رئاسة جونسون كانت القوة الوحيدة القادرة على توجيه العناية الوطنية والموارد الكافية لهذه المشكلات.

إن الموقف الجوهري لكتاب **السلطة الخاصة والديمقراطية الأمريكية** يتناقض مباشرة مع الفرضيات الأساسية للنظرية الديمقراطية المعاصرة. يمكن لـ «المجتمع المدني»، بحدّ ذاته، أن يخدم الحرية أو أن يعزز اللامساواة. ولكنه لا يحمل في جوهره ما يحفّز على

---

(9) المصدر نفسه.

(*) سيزار شافيز (1927-1993). كان مزارعاً أمريكياً، وناشطاً في الحقوق المدنية. أسس جمعية المزارعين الوطنية (National Farm Workers Association) التي أصبحت لاحقاً اتحاد المزارعين (United Farm Workers). تمخضت جهوده عن تحسين أوضاع العمّال من المهاجرين. اعتُبر واحداً من أعظم قادة الحقوق المدنية للمكسيكيين الأمريكيين. صار يوم عيد ميلاده في 31 آذار/ مارس عطلة في عدد من الولايات الأمريكية.

التعدد، والمساواة، أو المشاركة. والكثير من ذلك يتوقف على طبيعة الظروف المحيطة، أما حضور أو غياب السلطة المركزية القوية لموازنة تأثير التجمعات المحلية فهو في الأقل أمر مهمّ أهمية طبيعة تلك الهيئات نفسها. «لحسن الطالع، ليست السياسة الأمريكية برمتها مبنية على نظام الدوائر الانتخابية الصغيرة. إن نظام الحزبية، والرئاسة، والحكومة الوطنية كلّها، تمثل نزعات متعارضة. والسياسات التي تخدم قيم الحرية والمساواة هي، إلى درجة كبيرة جداً، من إنجازات هذه المؤسسات. ولا بدّ أن تستند القيم العامة عموماً إلى خلق دائرة انتخابية قومية»[10]. يبرّز نقد ماككونيل للتعددية مشكلة مركزية بالنسبة للعديد من النظريات المعاصرة عن المجتمع المدني: أي فشلها في إدراك أن «الاستقلالية هي وسيلة لحفظ السلطة القائمة»[11].

بعد عشرين عاماً من نشر كتاب **السلطة الخاصة والديمقراطية الأمريكية**، عزز البحث الرائد الذي قامت به جين مانزبريدج (Jane Mansbridge) للاجتماع البلدي في ولاية نيو إنجلاند والمساواتية في ورش العمل، عزز تحفظات ماككونيل بصدد القابلية الديمقراطية للتنظيمات المحلية. فقد اكتشفت جين أن البنى التي يعمل فيها الناس وجهاً لوجه والتي نالت إعجاب توكفيل، وهي بالغة الأهمية للنظرية المعاصرة، لها مفعول حسن عندما كان هناك قدر من المصلحة العامة واضح للجميع، لكن ذلك تحقق على حساب التمثيل الديمقراطي وصنع القرار. اتسمت الديمقراطيات «الوحدوية» (Unitary) المحلية غالباً بقدر من المساواة الاقتصادية، وهذا يؤدي بها إلى اتخاذ القرارات بالإجماع على قاعدة احترام وجهات النظر

(10) المصدر نفسه، ص 8.

(11) المصدر نفسه، ص 294.

كلها، وتقليل آثار الخلاف والصراع. ومن جهة أخرى، تلتئم الأنظمة «التنافسية» حول الفُرقة، وتفترض أن الديمقراطية تعمل في نطاق إدارة الأغراض المتنازعة بدلاً من البحث عن المصالح العامة. وإذا كانت الأنظمة الوحدوية المحلية تتحرك من خلال افتراضِ صالح عام نحو إجماع عام، فإن الأنظمة التنافسية تتحرك من خلال الإقرار بالصراع إلى حكم الأغلبية.

تقوم الأنظمة الديمقراطية المستقرة بحبك خيوط المقاربة الوحدوية المحلية والمقاربة التنافسية لُحمةً بسداة، غير أن مانزبريدج وجدت أن ذلك غير يسير خصوصاً عندما تتوجّه التنظيمات المحلية للمجتمع المدني نحو الإجماع العام. وفي الحقيقة، فإن اختبارها للاجتماع البلدي في نيوإنجلاند كشف عن أن «الإجراءات الوحدوية تتستر أحياناً على تصادم فعلي في المصالح، ومما يضر بالمواطنين المحرومين أصلاً»[12]. يمكن للخلاف العلني أن يمزّق أواصر الأعراف الاجتماعية بعد انتهاء الاجتماع البلدي، وهذا يثير نزعة قوية نحو ترتيب الأشياء مقدّماً وعلى نحو غير رسمي من أجل تفادي جرح المشاعر. فأصحاب الآراء غير الحادة، أو الذين ليست لديهم مصلحة مباشرة في قضية معينة، غالباً ما يجدون أنفسهم محرومين من المعلومات المهمة، وضعفاء على نحو جليّ عندما يُعرَض البند للمناقشة والتصويت[13]. وببساطة، لم يكن صحيحاً أن كلّ شخص دخل الاجتماع البلدي كان مجرداً من المصالح ومتساوياً مع الآخرين، أو أن المشاورات كانت تُدار بلا تدخل من مصادر خارجية

(12) Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, University of Chicago Press ed., with a Rev. Pref. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 35.

(13) المصدر نفسه، ص 68-70.

منتفعة. فقد كان لمجموعة من الأفراد المؤثرين ـ الذين يعرفون بعضهم بعضاً سلفاً ـ تأثير لافت في القضايا التي طُرحت على جدول الأعمال، وعلى طاولة المباحثات والمناقشات التي أعقبت ذلك. كان توكفيل مفتوناً بالاجتماع البلدي إلى حدّ كبير، لكن مانزبريدج وجدت أنه اجتماع فاشل، والسبب بدقة هو ما اعتبره العديد من منظري المجتمع المدني أكثر خصائصه ديمقراطيةً: أي الروح المحلية.

«في الاجتماع البلدي، كما في العديد من الديمقراطيات المباشرة نجد أن الخوف من السلوك الأحمق، ومن فقدان السيطرة، ومن الانتقاد، ومن خلق الأعداء يسهم في التوتر الذي يشتد عند تسوية الخلافات. إن الترتيبات غير الرسمية لكبت النزاع الناشب إنما تقمع وتحمي. وللحفاظ على جو الاتفاق، فإن المساهمين الأقوياء يحبسون، على الأرجح، المعلومات، ويمارسون ضغوطاً ماكرة غالباً ما تعمل في الأخير ضدّ مصالح الضعفاء.

«إن مثل هذا الطغيان غير متعمد عادةً. ولا هو دائماً طغيان مجموعة واحدة ثابتة على أخرى، على الرغم من أنه عموماً يعمل ضد مصالح الأضعف. . . . إن المشاركة في الديمقراطيات المباشرة ليست تلقائياً مشاركة علاجية: فهي يمكن أن تجعل المشاركين يشعرون بالمذلة، والذعر، بل حتى يشعرون بالعجز أكثر من السابق. أما إطلاق النكات، والتبسّط، وتجنّب الإحراج العلني، والتقليل من أهمية القضايا المعطّلة فهي تساعد على تطمين هذه المخاوف، ولكن على حين أن إشاعة جوّ عاطفي يصور الديمقراطية بمثابة صداقة، فإن هذه الإجراءات المطمئنة تزيد من عزل الضعفاء»[14].

---

(14) المصدر نفسه، ص 70-71.

لم تكن الرغبة في تجنّب الصراع المفتوح هي السبب الوحيد في صعوبة معاينة كل وجهات النظر. وقد وجدت مانزبريدج أيضاً نزوعاً طاغياً لافتراض أن المقيمين الأقوياء والأغنياء كانوا الأكثر قدرة على اكتشاف مصلحة الجماعة وتنظيمها. وأن هؤلاء المشاركين، الذين كانو ذكوراً بشكل لافت، والذين يفضلون حضور اجتماعات البلدة، كانوا أكثر الخطباء تأثيراً، ومالاً، وذوي وظائف «أفضل». وكانت آراؤهم تؤثر في صياغة المناقشة والقرار النهائي؛ سواء أتمّ التوصّل إليه عبر الإجماع «الموحد»، أو بتصويت الأغلبية «التنافسية». بوجيز القول، إن الشيء الذي كان توكفيل مأخوذاً به في الاجتماعات البلدية - أي معاييرها المحلية ذات الإجماع غير الرسمي - غالباً ما أجهضت أمله في أن تمثل أفضل التقاليد في النزعة الجمهورية الأمريكية. ولا نقصد بذلك إنكار وجود تبادل للآراء لافت في الاجتماعات البلدية، أو أن العديد من الناس كانوا يتناقشون بحرية عمّا إذا كانت سيارة قسم الإطفاء الجديدة أكثر أهمية من المعلمين الجُدد في المدارس الابتدائية. كانت المشكلة التي وصفتها مانزبريدج متجذرة في طبيعة الجماعات الصغيرة والتنظيمات المحلية التي تقوم بمثل هذا الدور المهم في نظريات المجتمع المدني[15]. وحتى لو بلورت الديمقراطيات المحلية مستوى عالياً من التماسك وعززت مشاركتها في المصلحة العامة، فإنها لا تحمي الأفراد على نحو متساوٍ، أو تيسّر توزيع السلطة في مواقف تتضارب فيها المصالح. وأن التظاهر بأن المصالح متطابقة في حين أنها متصادمة، يزيد الأمر سوءاً. وتقول مانزبريدج: «ويشير الدليل إلى اتجاهين؛ يبدو أن زخارف السلطة تُوزَّع بالتساوي بين الغني والفقير في

(15) المصدر نفسه، ص 118.

الوحدات الأصغر، ما يوحي بإمكان حماية مصالح الفقراء على حد سواءٍ. غير أن التحليل المباشر للنتائج يبيّن أن مصالح الفقراء محمية بصورة أفضل في الوحدات الكبيرة. لا يمكنني إلاّ أن أستنتج أنه إذا حكم المرء على أرضية التنافس، فالقول إن الوحدات الصغيرة تحمي مصالح الأفراد أكثر من الوحدات الكبيرة، إنما هو قول لا يقوم عليه برهان»[16].

قد يكون هناك شيء ملازم لمنطق النزعة المحلية والجماعة يجعل من المساواة السهلة بين المجتمع المدني الحيوي من جهة والديمقراطية من جهة أخرى أمراً إشكالياً. لا ريب في أن الاتحادات، والمجموعات، والحركات الوسيطة غالباً ما أدّت خدمات للديمقراطية عبر تقييد سلطة الدولة التعسفية وغير المسؤولة. لكن المجتمع المدني يمكن أن يعزز النزعة التسلطية بسهولة تماثل قدرته على تعزيز الحرية. ويوحي نقد ماككونيل البنيوي لقضية المشاركة، وتحليل مانزبريدج لها، بأن المجتمع المدني لا يمكنه أن يُضعف من إغراء المصالح الشخصية أكثر مما يمكنه أن يتغلب على اللامساواة الناجمة عن السعي وراء هذه المصالح. يمكن للاتحادات الطوعية والبنى السياسية المباشرة أن تكون مهمة بالنسبة لحيوات المواطنين حتى في الظروف الحديثة للمجتمعات الكبيرة، والمنقسمة، غير أن إمكانها الديمقراطي يتوقف على تنوع العوامل الداخلية والخارجية غير المعطاة في «المجتمع المدني» نفسه. وليس ثمة معنى لمحاولة صياغة هذه القضايا بمصطلحات أخلاقية. ولقد بيّن كلّ من ماككونيل ومانزبريدج كيف ينزع المجتمع المدني إلى ترسيخ توزيع السلطة القائم فعلياً. كما يمكنه أن يحدّ من آثار السلطة

(16) المصدر نفسه، ص 280-281.

المركزية، ولكن ليس واضحاً ما إذا كان بإمكانه التغلب على آثار التفاوت الاقتصادي البنيوي. وأن الاتحادات الوسيطة ضعيفة جداً بحيث لا يمكنها، في أفضل الأحوال، أن تواجه آثار هذا التفاوت بجدية. وهي تؤدي، في أسوأ الأحوال، دوراً فاعلاً في تقويتها.

لا نقصد بهذا التقليل من أهمية المجتمع المدني. ويذكرنا توكفيل، ومونتسكيو، والتعدديون، وآخرون بحقّ بأن نولي اهتماماً بالبنى والتنظيمات اللاسياسية التي تربط الأفراد بالحياة العامة. غير أن الأمر يتطلب قدراً من الحيطة، لأن قوى السوق المنفلتة، على وجه الخصوص، أصبحت التهديد الأكثر جدية للديمقراطية السياسية والمجتمع المدني في الحياة المعاصرة. وأن تحذيرات ماككونيل ومانزبريدج من أن التجمعات الوسيطة لا يمكن التنظير لها آلياً باعتبارها ميداناً ديمقراطياً، يجب أن تنبهنا إلى مخاطر التحليل السطحي والافتراضات المبسطة وهما ليسا وحدهما في هذا التحذير. فاستناداً إلى الاستخدام المبدع للمسح والبحث، سلّط كلّ من سيدني فيربا، وكاي شلوزمان، وهنري برادي الضوءَ على كيفية تأثير المجتمع المدني في المشاركة السياسية في الأوقات التي تشهد تزايداً في اللامساواة الاقتصادية.

يبدأ «نموذج الروح التطوعية المدنية»، في كتاب **الصوت والمساواة**، بالقضية المعروفة: إن الدافع والقدرة على المشاركة الفاعلة في الشؤون العامة متجذران في «المؤسسات اللاسياسية التي يرتبط بها الأفراد في أثناء حياتهم»[17]. وينال المواطنون الموارد السياسية، ويطورون التوجهات العامة، ويتجندون للسياسة في

(17) Sidney Verba, Kay Lehman Schlozman and Henry E. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), p. 3.

مدارس المجتمع المدني، وأُسَرِه، ووظائفه، واتحاداته الطوعية، وكنائسه. غير أن هذه لا تضمن المساواة، لأن التفاوت في الموارد المتاحة يؤثر على نحو كبير في الميل إلى المشاركة، ويحرّف المعلومات التي يتواصل بها المسؤولون السياسيون، ويشوّه السياسة الحكومية، ويعرّض جهود الأفراد والمجموعات في الدفاع عن مصالحهم للخطر[18].

إن المشاركة السياسية في أمريكا كانت، منذ زمن طويل، منحازة انحيازاً شديداً لعِلْيةِ القوم[19]. فالمشاركة السياسية بدءاً من التصويت، مروراً بكتابة الرسائل، والانتماء إلى التنظيمات السياسية، والدعم بالأموال، والمشاركة في المظاهرات، موسومة بدرجات من اللامساواة أعلى من أشكال النشاط العام الأخرى. ويعرض كتاب **الصوت واللامساواة** أحد المتغيرات وهو: إن جميع القوى الأساسية التي تبرر التفاوت في حجم المشاركة السياسية إنما هي متولدة من التباين في الدخل. إن المجتمع المدني لدى فيربا هو ميدان اللامساواة والامتيازات الاقتصادية. فهو مخترق كلياً بالعلاقات الطبقية، أما اللامساواة في توزيع الموارد السياسية فهي دالّة الحياة الاقتصادية. «يتأسس النشاط السياسي بقوة في البنية الاجتماعية الأمريكية، والبنية الاجتماعية نفسها هي المصدر الرئيس أيضاً للامساواة في النشاط»[20]. ثمة مؤسسات قليلة لها من القوة ما يكفي لموازنة أثر التباين في الدخل، وهي معززة ومكرسة من خلال المجتمع المدني نفسه[21]. وليس من الغرابة أن هذا الوضع غائب عن

---

(18) المصدر نفسه، ص 10-12.

(19) المصدر نفسه، ص 11.

(20) المصدر نفسه، ص 512.

(21) المصدر نفسه، ص 521-522.

أي متن نظري لا يقيم اعتباراً لأثر الحياة الاقتصادية. ولكن، الحيرة لا تتلبس المفكرين المعاصرين وحدهم لدى السعي إلى شرح تأثير الطبقة في المجتمع المدني. فهم مصابون بعمق بالعجز الأمريكي المُطبِق، والمألوف، والموهن:

«كان الصراع السياسي في أمريكا، مقارنةً بالديمقراطيات الأخرى، أقلّ تشرّباً، من الناحية التقليدية، بالكلام عن الطبقة. وفي السنوات الأخيرة، أصبحت الإشارة بأيّ حال، إلى الطبقة أقلّ شيوعاً في مفرداتنا السياسية منها في أيّ وقت آخر منذ الاتفاق الجديد (New Deal)، وهو ظرف يمكننا أن نعزوه، تخميناً، إلى عدد من التطورات في العقد أو العقدين الماضيين: أعني نجاح الحزب الجمهوري في تحديد نفسه باعتباره حزباً لبسطاء الشعب؛ وتآكل عضوية اتحادات العمال وسلطتها؛ وتأكيد سياسة تعدد الثقافات؛ وخبوّ تألّق التحليل الاجتماعي الماركسي باعتبارها أداة فكرية؛ وتغيير البنى المهنية والانخفاض المصاحب له في العمل الصناعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن المحاجة في هذا المجلد توضح أنه على الرغم من غياب الإشارات إلى الطبقة في خطابنا السياسي المعاصر، حينما يجري الحديث عن المشاركة السياسية، فإن الطبقة شيء مهمّ على نحو عميق بالنسبة للسياسة الأمريكية»[22].

على الرغم من التجاهل المتعمد والطيبة الساذجة، ثمة تغيير يفعل فعله. فقد أصبحت اللامساواة الاقتصادية جِدّ جلية بحيث بدت اتجاهاتٌ جديدة في التحليل أمراً ممكناً، ولكن هذا يتطلب قطيعة مع العقيدة التوكفيلية الجديدة. لقد بحثت سارا رايمر (Sara Rimer)، عبر سلسلة فريدة من المقالات في صحيفة **نيويورك تايمز** في مسألة

(22) المصدر نفسه، ص 532-533.

مؤداها أن «تقليص الوظائف في أمريكا» يفرغ حياة الجماعة من محتواها، ويقلّص المشاركة في «مجالات البلاد الحيوية» التي توفر مثل هذه الحنطة للطاحونة الأيديولوجية المحافظة[23]. لقد اعتادت مدينتنا دايتون وأوهايو على أن تضجّ بالشركات الصناعية التي وفّرت آلاف الأعمال المضمونة للعمال الصناعيين (ذوي الياقات الزرق)، ورسّخت حياة الجماعة المحلية الثرية التي يحتفي بها بعض أصحاب النظريات الأكثر حنيناً إلى المجتمع المدني. غير أن «عصر صنع الأشياء القديم، عصر ضمان الوظيفة»، أخلى مكانه لـ «عصر جديد، عصر الخدمات والتكنولوجيا، والمصادرات وتسريح العمال، وعدم ضمان العمل». وكان لذلك أثره العميق في المجتمع المدني. «كلّ شيء، كما يبدو، في اضطراب عنيف: ليست الوظائف فقط ولا حيوات عشرات الآلاف من الناس وحسب، بل أيضاً الشركات الكبرى، والمصارف، والمدارس، والمؤسسات الدينية والثقافية، والعلاقات القديمة بين السياسة والسلطة، ولا سيما تطلعات الناس إلى الأمان والاستقرار، والحياة المدنية المشتركة»[24]. يبدو أن ثمة وفرة في فرص العمل، ولكن استبدال العمل الحكومي المستقر والعمل الصناعي المنظم في نقابات، بالخدمات غير المؤطرة نقابياً، وذات الأجور المتدنية، وبوظائف البيع بالتجزئة، كان له أثر تدميري كاسح على المجتمع المدني، شأنه في ذلك شأن موجة الدمج والتمركز التي حوّلت اقتصاد البلد.

«لعل بالوسع استبدال العمال جميعهم. وليس الأمر كذلك في ما يخص المتطوعين. فعندما ترك أحدهم، واسمه فييني روسو،

---

(23) Sara Rimer, «The Fraying of Community,» in: New York Times, *The Downsizing of America* (New York: Times Books, [1996]), pp. 111-138.

(24) المصدر نفسه، ص 113.

العمل في شركة (NCR)(*) في حمأة الاضطرابات الناشئة عن الدمج ـ قال إنه شعر بضيق الاختيارات ـ ووجد وظيفة جديدة في لويزفل (Louisville)، أما العمال الخمسة والثمانون في المجموعة رقم 530 فقد فقدوا مسؤولهم؛ وبقوا بانتظار تعيين مسؤول جديد. وبوجود كثرة من النساء في العمل، ثمة صعوبة في العثور على أناس يساعدون في المدارس والمكتبات. والكنائس تفقد أعضاءها، وكذا الأمر مع منظمات الخدمات، ويقول الناس إنهم لا يستطيعون ترك العمل من أجل الاجتماعات، حتى إذا كانت مدتها ساعة من الزمن. وفي بلدة عرفت بتراثها الخيري، أخفقت منظمة يونايتد وَاي (United Way) في تحقيق هدفها في جمع عشرين مليون دولار، حيث نقص المبلغ بمعدل مليون دولار في كلٍ من السنتين الأخيرتين[25].

وجدت سارا رايمر «أن أعداداً غفيرة من الناس في دايتون مرهقون، ومحبطون، أو أنهم مشغولون عن التواصل. تقول كاثلين ستيوارت: «لا وقت عندي لتناول العشاء مع الآخرين». فحيثما ولّيت وجهك تجد أمهات عاملات كنَّ ممن اعتدن البقاء في المنزل، وأناساً بوظيفتين ممن كانوا معتادين على وظيفة واحدة، وطلبة من المدارس الثانوية اتخذوا وظائف ليساعدوا عائلاتهم، ويهيئوا أنفسهم للمستقبل»[26] لعلّ «انحلال أمريكا المدنية» ناجم عن التغيرات في طبيعة العمل بدلاً من كونه ناجماً عن اعتياد الناس على مشاهدة التلفاز أو عن فردانيتهم.

(*) وهي شركة للتكنولوجيا متخصصة في صناعة الأجهزة المستخدمة في الخدمات المصرفية والمالية مثل نظام تصريف الصكوك، وأجهزة الصرف الآلي، وغيرها. تأسست عام 1984. أعلنت عن دخلها الإجمالي في 26/ 1/ 2006 وكان 6,028 بليون دولار أمريكي لاثني عشر شهراً.

(25) المصدر نفسه.

(26) المصدر نفسه، ص 127.

لا بد من معالجة مشكلة شُحّ فرص العمل أيضاً. لقد أمضى عالم الاجتماع وليم جوليوس ويلسون (William Julius Wilson) شطراً من حياته باحثاً في تأثير انخفاض التصنيع وانعزال الأقليات في البنية الاجتماعية الحضرية. يقول: عندما تختفي الوظائف تختفي الحياة المدنية أيضاً[27]. كانت المدن ذات يوم مراكزَ للإنتاج الصناعي، أما وظائف العمال اليدويين المستقرة فثبتت تنظيمات الكنيسة، والنوادي الصغيرة، وجمعيات الأحياء، ومؤسسات المجتمع المدني الحيوية الأخرى. غير أن ثلاثة عقود من الخواء الاقتصادي والبطالة المدمرة خلقت واقعاً حضرياً جديداً كلَّ الجدة. «فالجوار الذي يكون فيه الناس فقراء ولكنهم عاملون مختلف عنه الجوار الذي يكون فيه الناس فقراء وعاطلين عن العمل. وجملة من مشكلات اليوم، في إحياء قلب المدن ـ مثل الجريمة، والتفكك الأُسَريّ، والخدمات الاجتماعية ـ إنما تنجم أساساً عن زوال فرص العمل». والمجتمع المدني مستحيل في مثل هذه البيئة، لأن حياة الجماعة القمينة بالثقة إنما تعتمد على العادات، والضبط، وأوقات الفراغ اللازمة من أجل المساهمة المثمرة في شؤون العالم الخارجي. «والراجح أن الأحياء المبتلاة بمستويات عليا من البطالة تشهد مستويات دنيا من التنظيم الاجتماعي؛ ويترافق كلا المستويين يداً بيد. إذ تثير النِّسَبُ العليا من البطالة مشكلات في المناطق المجاورة الأخرى تقوض التنظيم الاجتماعي، بدءاً من الجريمة، وعنف العصابات، وتجّار المخدرات، وصولاً إلى الانحلال العائلي. وعندما تضعف هذه الضوابط، تتغير العمليات الاجتماعية التي تضبط

(27) William Julius Wilson: «When Work Disappears,» *New York Times*, 18/8/1996, and *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

السلوك»[28]. إن اكتشافات ويلسون تؤكد العواقب المنذرة بالخطر التي توصل إليها كتاب **الصوت والمساواة**، ولتذكرنا بأهمية القضايا الاقتصادية عندما نقيّم دور المجتمع المدني في السياسة الديمقراطية:

«قلنا منذ البداية إن المشاركة الديمقراطية المثمرة تقتضي أن تكون أصوات المواطنين في السياسة واضحة، وعالية، ومتساوية: واضحة حتى يعرف المسؤولون الرسميون ما يريده المواطنون وما يحتاجونه، وعالية حتى تكون حافزاً للمسؤولين الرسميين على إيلاء العناية لما يسمعونه، ومتساوية حتى لا يُنتهَك المثال الديمقراطي عن الاستجابة لحقوق الجميع ومصالحهم بالتساوي. وإن تحليلنا للنشاط الطوعي في السياسة الأمريكية يفيد أن صوت الجمهور غالباً ما يكون عالياً، وواضحاً أحياناً، ولكنه نادراً ما يكون متساوياً»[29].

إن للطرق التي تؤثر بها اللامساواة الاقتصادية في المجتمع المدني تبعات مهمة بالنسبة للولايات المتحدة على نحو خاص، ما دام تاريخنا الحديث موسوماً بالتفاوت المادي المتسع، وبأوسع انتقال للثروة من الفقراء إلى الأغنياء في التاريخ البشري. ففي هذا البلد يتمتع 1 بالمئة من سكانه بثلثي النموّ الحالي للثروة، وإنّ ما يقرب من نصف العائلات اليوم لها مداخيل فعلية أقلّ مما كان لها في العام 1973. من المؤكد أن هاتين الظاهرتين مترابطتان. ومن المؤكد أنهما تساعدان في إيضاح التفاوتات بالقدرة على تنظيم السلطة السياسية والاختلافات المتمخضة عنها. والمشكلة ليست بجديدة، وليس مرجّحاً لها أن تزول. فقد بلغت اللامساواة الاجتماعية مستويات

---

(28) Wilson, «When Work Disappears,» p. 28.

(29) Verba, Schlozman and Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, p. 509.

تاريخية، وهذا ما يؤكد، على وجه الخصوص، أهمية إعادة فحص الفرضيات المطروحة عن المجتمع المدني التي توجه التفكير المعاصر. إن توجه توكفيل نحو ميدان الروابط الطوعية ذات التنظيم الذاتي، والإدارة الذاتية، والتحديد الذاتي، هذا التوجه لم يُولِ انتباهاً كبيراً للنتائج السياسية المترتبة على التطورات الاقتصادية. لكن أمريكا المعاصرة تختلف تماماً عن المجتمع الذي زاره قبل قرن ونصف. وما هو مطلوب لإقامة نظرية عن المجتمع المدني إنما هو شيء أكثر من التفجّع على الممارسات السيئة، والحنين إلى الجماعات الصغيرة التي زالت من الوجود، والإيمان بنزوع تاريخي إلى الترابط. لا ريب في أن الديمقراطية تتطلب مجتمعاً مدنياً حيوياً يشجع النشاط الطوعي المحلي، ويبقي الدولة في نطاق المساءلة. ولكنها تتطلب أيضاً رقابة عامة على السوق، وهذه المتطلبات تحتم العمل العام، ونشاط الدولة الحيوي، وتوسيع الفكر السياسي. ومثلما تكون الروابط الطوعية مهمة، فإنه لمن المفارقة أن نظريات المجتمع المدني أصبحت مهيمنة على مجتمع هو الآن أكثر المجتمعات الصناعية لامساواةً على وجه البسيطة[30].

ليس من قبيل المصادفة أيضاً أن اللامساواة المتسارعة تمضي يداً بيد مع تركز وتمركز مبين للقوة الاقتصادية والثروة الخاصة بشكل لا سابق له في التاريخ. كتبت صحيفة **نيويورك تايمز** حديثاً: «منذ أن بدأت موجة اندماج الشركات الأمريكية التي أوجدها النفط والفولاذ وشركات إنتاج السيارات في بداية القرن، لم تتمَّ إعادة تشكيل عالم الشركات الأمريكية باندفاعة النشاط الاندماجي على هذا النحو الواسع

(30) Edward N. Wolff, *Top Heavy: A Study of the Increasing Inequality of Wealth in America* (New York: New Press, 1995); Gary Wills, «It's His Party,» *New York Times*, 11/8/1996, and *New York Times*: 22/6/1992 and 16/8/1992.

كما يحدث اليوم. ففي السنة الأخيرة فقط، كانت حصيلة اندماج الشركات الأمريكية 1 ترليون دولار، وهو تقدم منقطع النظير في تاريخ العمل»[31]. لا يمكن للمراكز الوطيدة للسلطة أن تخفق في التأثير الحاسم على النشاط المحلي، لكن المقاربات الأخلاقية تعيق رؤية الصلات بين الاتجاهات الاقتصادية الواسعة والحياة اليومية. فالاقتصاد ليس مجرد ميدان آخر للترابط مثل نوادي الكتاب والبولينغ، أو جمعيات الأحياء السكنية. فالاقتصاد هو مجموعة قوية على نحو استثنائي من العلاقات الاجتماعية التي تنفذ إملاءاتها، وتخترق، كما تنظم، أوسع مجالات الحياة العامة والخاصة. ولا يمكن لتوليفة محتملة من منظمة المعلمين الآباء، ومطاعم الفقراء المجانية، وفرق الإنشاد الموسيقية، والكشّافة، أن تقاومه. لم يعد بالإمكان التنظير للمجتمع المدني بوصفه موضعاً للنشاط الديمقراطي، ووضعه بمقابل دولة قسرية جوهرياً من دون الأخذ بالاعتبار التفاوتات البنيوية التي تخلقها الرأسمالية وهي تفاوتات تؤلف نسيج الحياة اليومية.

يمكن أن يكون القسر، والإقصاء، واللامساواة عوامل مكونة للمجتمع المدني مثلها مثل الاستقلالية الذاتية، والمشاركة، والحرية. فلا شيء منقوشاً على الصخر، أو صحيحاً بالتعريف؛ إذ يمكن لمجتمع مدني «حيوي» أن يخدم شتى الأغراض، أما وجود نوادي البولينغ أو غيابها فلا يدل بحد ذاته على أي شيء. إن جمعية الناجين من سرطان الرئة ليست كمؤسسة التبوغ الأمريكية؛ كما أن مجلس المواطنين البيض يختلف عن لجنة اللاعنف الطلابية، وليس ثمة مغزى نظري أو سياسي من وراء وضع التحالف المسيحي (Christian

(31) *New York Times*, 19/1/1998.

Coalition) مع اتحاد حريات المجتمع الأمريكي في سلّة واحدة. إذ لا بدّ من القيام بتمييزات نوعية وخيارات سياسية.

يدور الأمر هنا حول ما هو أبعد من حدود التفكير الإيجابي. لقد حذّر أرسطو من أن جهود أفلاطون في فرض مفهوم موحّد للصالح العام على نظام اجتماعي متمايز تنطوي على خطر فرص امتثال خانق، الأمر الذي يدمر إمكانية الحياة العامة نفسها. ومن المهم الالتفات إلى هذه النصيحة القديمة. إن النزعة إلى إضفاء بعد أخلاقي على المشكلات الاجتماعية إنما هي «عادة أمريكية حميمة» وقديمة قِدَمَ التقاليد الأصلية للنزعة الجمهورية المدنية لدى روبرت بيلا، ولكنها لا تقدم أي عون خاص عند محاولة تفسير انحطاط الروح المدنية وتدهور المشاركة السياسية. ثمة شيء تسلطي عميق في مزاوجة خطاب عن الفساد الأخلاقي برؤية لمجتمع مدني فضيل يحول المواطنين من أصحاب حقوق إلى مؤدي واجبات. ومن المؤكد أن العوائل الكادحة هي في الأقل مصداق تفسير التدهور المدني شأنها شأن تفسير ذلك بزيادة مشاهدة التلفاز[32]. ومن المؤكد أن الحركة العمالية المدافعة عن حقوقها التي أثارت بضع قلاقل من وقت لآخر ستعمل على إعادة إنعاش المجتمع المدني أكثر من مجرد إعادة فهم النزعة الفردانية فهماً أخلاقياً والتفجع على عادات الفقراء السيئة. لا يمكن للإعلاء من شأن «الهدف العام» من خلال خطاب عن القيم إلاّ أن يقوي المفهوم المضلل الذي مؤداه أن التفسخ الاجتماعي هو مشكلة أخلاقية في المقام الأول، وأن الثقافة المدنية للتوجيهات السليمة هي الحلّ الناجح له.

ختاماً، إن إحياء المجتمع المدني يتطلب سَعَةً في أفق النظر

---

(32) Theda Skocpol, «Unravelling From Above,» *American Prospect*, no. 25 (March - April 1996), pp. 20-25.

والعمل لا توفره إلاّ السياسة، والتوجه نحو الدولة. وببساطة، ليس صحيحاً أن الأهداف العامة تستمد قوتها من كونها متأصلة في التجربة الشخصية، والمحلية، المباشرة. لقد قادت المبادئ المجردة، والمثل السياسية العليا أهمَّ حركات التاريخ من أجل العدالة، والمساواة، والديمقراطية، على الدوام. ولا تزال هذه الأهداف عزيزة خصوصاً في عصر لا تشهد حياته العامة غير حضور بالغ الضآلة لكل هدف من هذه الأهداف. ويتطلب هذا استعداداً لإدراك أن الكلية الاجتماعية التي تشكل المجتمع المدني هي ميدان من ميادين اللامساواة، والصراع؛ ولعل المجتمع المدني القادر على إحياء المدنية يتطلب مستويات مرتفعة من الصراع السياسي على إدارة الدولة بدلاً من التركيز على السلوك الحميد و«الخطاب المدني».

هناك علامات مشجعة على أن هذا الدرس المهم لم يُمْنَ بالفشل، وجدير بالملاحظة أن أروع ما فيه يفد من خارج الولايات المتحدة. إن النظام التعليمي الفرنسي مدعوم بضريبة قومية واحدة تُجبى وتُجمَع في باريس. وتُطبق معايير التمويل والمناهج الدراسية على البلد بصورة متساوية، وإن التعلق العميق للسكان بالنزعة الكلية الثورية والمساواتية تظهر بجلاء في استعداد مئات الآلاف من المواطنين للنزول إلى الشوارع لصدِّ محاولات الهجوم الأخيرة على هذا النظام. أما التمويل الأمريكي للتعليم من خلال ضرائب العقارات، فهو مبني، على العكس، على النزعة المحلية التي فتنت توكفيل، وهي تضمن أن نوعية تعليم الأطفال تعتمد اعتماداً مباشراً على قيمة بيوت آبائهم. إن اللامساواة المريعة التي تنجم عن ذلك تستنزف طاقة الجماعة، وتعرّض الديمقراطية إلى التآكل، وتحول المجتمع المدني[33] إلى مسخرة.

---

(33) Jonathan Kozol, *Savage Inequalities: Children in America's Schools* (New York: Crown Pub., 1991).

اعتقد توكفيل بأنه يمكن للفرنسيين أن يتعلموا شيئاً مهماً عن الديمقراطية من الأمريكيين. والآن، دار الزمان دورته الكاملة. والنجاح العابر ولّد أزمة نظرية، وتطلّب انهيارُ الشيوعية إعادةَ فحص الفرضيات. لقد قضّى جورج سوروس (George Soros)، وهو واحد من أهمّ المدافعين عن «المجتمعات المفتوحة»، وأنفق مبالغ من المال، لدعم المجتمع المدني ضدّ سلطة الدولة المتمركزة. ولكنه الآن يحيا في قلق، فقد عبّر عن مخاوفه، في مقالة نافذة في **أتلانتك مونثلي** (*Atlantic Monthly*) من أن الأسواق غير المنضبطة نفذت بعمق إلى الحياة الاجتماعية بحيث «إن الزيادة الكثيفة في ما تتمتع به رأسمالية المنافسة الحرة من انفلات من رقابة الدولة وانتشار قيم السوق في نواحي الحياة كلها يعرضان مجتمعنا المفتوح والديمقراطي للخطر؛ أن العدو الرئيس للمجتمع المفتوح، على ما اعتقد، هو الخطر الرأسمالي لا الشيوعية»[34]. يعرف سوروس عمّ يتحدث. فاللامساواة الضاربة في العمق، وتركيزات السلطة الخاصة تؤلف أهمَّ خطر على الديمقراطية والمجتمع المدني سواءً بسواء. فالقضايا السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية تعتمد اليوم على بعضها بصورة متبادلة، وقد كانت كذلك دائماً بغضّ النظر عن الادعاءات بصدد المنطق المستقل للميادين المختلفة. إن توسيع الديمقراطية إلى الاقتصاد، والدولة، والمجتمع المدني هو التحدي المركزي للحياة المعاصرة. وهذا يتطلب، كما هو الحال دائماً، نشاطاً ونظرية سياسيين شاملين يجب أن تنطلقا من إعادة توزيع الثروة. وعلى الرغم من كلّ ما قيل، وعلى الرغم من كلّ ما جرى، فإن لدى فرنسا ما تعلمه لأمريكا. وقد حان الوقت لتعلّم الدروس.

---

(34) George Soros, «The Capitalist Threat,» *Atlantic Monthly*, vol. 279, no. 2 (February 1997), p. 45.

الثبت التعريفي

الاقتصاد الضمني (المطمور) (Embedded Economy): كلمة الاقتصاد (Economy) مشتقة من أصل إغريقي، يعني التدبير المنزلي. ذلك أن الاقتصاد كان يدار في إطار الأسرة لغرض إشباع الحاجات لا الربح، وكان أرسطو يعتبر الإنتاج الموجه للربح خارج الأسرة لا عقلانياً، أو غير منطقي. الاقتصاد الضمني يؤشر إلى مرحلة جنينية في نشوء الاقتصاد سابقة لانفصاله بوصفه حقلاً مستقلاً.

الجماعانية (Communitarianism): مدرسة وفلسفة حديثة تنتمي إلى المدرسة التعددية، وترى المجتمع الحديث مكوناً من جماعات، ذات مصالح متعددة، وأن الجماعة المحلية، مجتمع البلدة الصغير، كيان أخلاقي ديناميكي، قادر على حماية مصالح الجماعة بوجه الدولة، وبالتالي فإنه يشكل، حسب رأي أصحابها، قاعدة لحماية الحرية، الوظيفة الأساس للمجتمع المدني.

الجماعة (Community): مفهوم متعدد الأبعاد، يقصد به كل الجماعة السياسية (في دولة المدينة) في العهد الكلاسيكي، ويقصد به الأمة، في العصر الحديث، كما يقصد به، بعد شيوع مفهوم الأمة (Nation)، المجتمع الصغير، المحلي (مدينة، منطقة).

حداثة (تحديث) (Modernity (Modernization)): حركة الانتقال من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي، أو من (الإقطاع) إلى (الرأسمالية). وتميزت بعدد من التحولات: العلمنة (Secularization) ـ أو الانتقال من مركزية الكنيسة إلى مركزية الإنسان، التمدين (Urbanization) ـ الانتقال من الريف إلى الحواضر؛ والتمركز (Centralization) الانتقال من السلطات المحلية المفتتة إلى السلطة المركزية الواحدة، والتصنيع (Industrialization) الانتقال من الزراعة إلى الصناعة، وأخيراً الليبرالية (Liberalization) ـ الانتقال من حكم الفرد إلى حكم الكثرة على أساس حرية السوق والحريات السياسية.

حكم الفرد وحكم القلة وحكم الكثرة (Autocracy and Oligarchy and Democracy): الأوتوقراطية والأوليغاركية والديمقراطية، هي الأنماط الثلاثة الأولى للحكم التي صنفها أرسطو. وهي تضارع تباعاً، الحكم الملكي، الحكم الأرستقراطي، حكم الدهماء، أو تباعاً أيضاً: المستبد، طغمة الأغنياء، استبداد الفقراء. أرسطو يميل إلى الجمهورية، لا الملكية، وإلى حكم الفئات الوسطى، لا حكم القلة، ولا حكم الكثرة. هذه النظرية سيكررها، من بعده، مكيافيلي، ولكن بدرجة أكبر مونتسكيو.

الخاص والعام والعمومية والعلنية (Private and Public and Publicness and Publicity): لعل أهم تقسيم لميادين الحياة المجتمعية هو تقسيمها إلى ميدان خاص وميدان عام. وتستخدم كلمة (Public) بمعان عدة فهي: جمهور (الجماعة)، وهي تعني حكومي (Public School) أو أي شأن تمارسه السلطة العامة. وإن العلنية مشتقة، كما هو معلوم، من خروج المعلومات من الحيز الخاص إلى الحيز العام (على الملأ ـ علناً ـ أمام الناس). التضاد بين هذين الميدانين هو محور هام من محاور فلسفات المجتمع المدني.

المرتبة والطبقة (Estate and Class): المرتبة هي طبقة اجتماعية قائمة على توارث الالقاب. أما الطبقة فهي مرتبة اجتماعية قائمة على الملكية. الأولى مغلقة، والثانية مفتوحة.

المرتبة والنقابة الحرفية والتعاونية (Estate and Guild and Corporates): لو عاد الباحث بمركبة الزمن إلى القرن السادس عشر والسابع عشر، لوجد المراتب الاجتماعية عند النبلاء، ووجد الحرفيين منظمين في نقابات (أصناف) مغلقة، ووجد أيضاً بداية نشوء تعاونيات اجتماعية (Corporates) في كل ميادين حياة المدن، وهي أشكال من التنظيم الاجتماعي القائم على المكانة (Status) أو النسب، أو الانتاج والتخصص أو المصالح المشتركة. لقد تفككت هذه المراتب والتنظيمات الاجتماعية بعد الثورة الفرنسية.

المؤسسات والهيئات الوسيطة (Intermediary Bodies and Institutions): المؤسسات والهيئات الوسيطة هي هيئات الحكم المحلي الاقطاعية، والمؤسسات التي تتمتع بصلاحيات واسعة في إدارة الشؤون المحلية. وكان وجودها يقلل من سلطة الملوك المطلقين، الساعين إلى فرض سلطة مركزية شاملة، بإلغاء هذه الهيئات. اهتم مونتسكيو بهذه المؤسسات والهيئات الوسيطة من زاوية مفهومه عن «تقسيم السلطات» الهادف إلى الحدّ من السلطة المطلقة للملوك، وإن يكن أيضاً هادفاً إلى الحفاظ على الامتيازات القروسطية لطبقة النبلاء. وقد طور توكفيل، اعتماداً على دراسته لجماعة البلدة في أمريكا القرن 19 فكرة مونتسكيو عن المؤسسات الوسيطة وأعاد صياغتها بصورة روابط أو اتحادات طوعية، وسيطة، تقف بين الفرد والدولة، لحماية حريات الفرد.

الميادين المنفصلة (Separate Spheres): هذا مفهوم أساسي بالنسبة لعموم فلسفة المجتمع المدني، فالحياة مقسمة إلى ميادين

(خاصة وعامة) وكل ميدان ينقسم بدوره إلى ميادين أخرى (بسبب تشعب تقسيم العمل). هذا الانفصال بين الميادين (أو المجالات) سيؤدي إلى نشوء مصالح متباينة. والسؤال الذي أقضّ مضجع المفكرين، هو: ما هو العامل (أو العوامل) التي **توحد** هذه الميادين المنفصلة في خدمة الجميع. هل هي المصالح الذاتية نفسها، أم الاخلاق، أم إن ثمة حاجة إلى قوة خارجية (سيد أو سيادة) لغرض فرض التناسق.

ثبت المصطلحات

الأبيقوريون	Epicureans
الأجور	Wages
أخلاق خطابية (هابرماس)	Discursive Ethics
أدب منشق	Dissident Literature
الإرادة العامة (روسو)	General Will
الاستبداد	Despotism
الاستعداد الاجتماعي للاجتماع (كانط)	Unsocial Sociability
الأسواق	Markets
الاقتصاد السياسي	Political Economy
الاقتصاد الضمني (كارل بولاني)	Embedded Economy
إنتاج الكفاف	Production of Subsistence
الإنسان الاقتصادي	Economic Man
الإنسانوية	Humanism
الانطواء الذاتي/ أو الانطواء على الذات (كانط)	Introversion

Perestorika	البيروسترويكا
Exchange	التبادل
Household Managing (Oikonomia)	التدبير المنزلي، تدبير الأسرة
Commodification	التسليع
Pluralism	التعددية
Division of Labor	تقسيم العمل
Intermediate Associations	التنظيمات (الروابط) الوسيطة
Enlightenment	التنوير
Political Culture	الثقافة السياسية
French Revolution	الثورة الفرنسية
Guilds	الجماعات المهنية
Communitarianism	الجماعانية
Community	الجماعة
Commonwealth	الجماعة السياسية (الكومنولث)
Collectivism	الجماعية
State of Nature	حال الطبيعة (لوك)
Modernity	الحداثة
Natural Rights	الحقوق الطبيعية
Oligarchy	حكم القلة (الأوليغاركية)
Autocracy	الحكم المطلق

Mixed Polity	الحكومة المختلطة
The Good	الخير، مثال الخير (أفلاطون)
Mixed Constitution	الدستور المختلط
Constitutionalism	الدستورية
Secularism	الدنيوية (العلمانية)
Donatists	الدوناطيون
Regnum	الدولة
Social Capital	رأس المال الاجتماعي
Capitalism	الرأسمالية
Stoicism	الرواقية
Rent	الريع
Sacerdotarium	سلطة الكهنة
Populus	الشعب
Innate Moral Sentiment	شعور أخلاقي فطري
Mode of Production	شكل الإنتاج (نمط الإنتاج)
Communism	الشيوعية
Sovereign	صاحب السيادة (هوبز)
Common Good	الصالح العام
Culture Industry	صناعة الثقافة
Fetishism of Commodities	صنمية السلع (ماركس)

Class	الطبقة الاجتماعية الحديثة
Estate	الطبقة الاجتماعية والسياسية القديمة
Family	العائلة
Tithes	العشور
Social Contract	العقد الاجتماعي (لوك، هوبز)
Instrumental Reason	العقل الذرائعي
Practical Reason	العقل العملي (كانط)
Pure Reason	العقل المحض (كانط)
Impersonal Social Relations	العلاقات الاجتماعية اللاشخصية
Glasnost	الغلاسنوست (سياسة الانفتاح)
Nonstate	غير خاضع للدولة
Profit	الفائدة
Calculating Individual	الفرد المصلحي (هوبز)
Categorial Imperative	الفريضة المنطقية
Physiocrats	الفيزيوقراطيون (الطبيعيون)
Agrarian Law	قانون الأراضي
Law of Unanticipated Consequences	قانون النتائج غير المتوقعة (فيرغسون)
Artificial Man	كائن مصطنع
Cynics	الكلبيون

Church Visible	الكنيسة الظاهرية (لوثر)
Principle of Expense	مبدأ الإنفاق
Mass Society	المجتمع الجماهيري
Intimacy Society	المجتمع الحميمي (ريتشارد سينيت)
Totally Administered Society	المجتمع الخاضع للإرادة كلياً
Society of Societies	مجتمع المجتمعات (مونتسكيو)
Civil Society	المجتمع المدني
Interest Groups	مجموعات المصالح
Mercantilism	المركنتيلية (المذهب التجاري)
Private Interests	المصالح الخاصة
Res Privata	المصلحة الخاصة/ الصالح الخاص
Res Publica	المصلحة العامة/ الصالح العام/ الجمهورية
Barter	المقايضة
Properity	المِلْكية
Antistatist	مناهضة الدولة
Antipolitics	مناهضة السياسة
Idiotes	المواطن ـ الفرد العادي
Moral Metaphysics	ميتافيزيقا خلقية (كانط)
Public Sphere	الميدان العام
Discursive Public Sphere	الميدان العام الخطابي (هابرماس)

Internationalism	النزعة الدولية (أو العالمية)
Totalitarianism	النزعة الشمولية
Individualism	النزعة الفردية
Universalism	النزعة الكلية
Localism	النزعة المحلية
System of Needs	نظام الحاجات (هيغل)
Ancient Régime	النظام القديم (السابق على قيام الثورة الفرنسية)
Monarchy	النظام الملكي (الموناركية)
Theory of Unintended Consequences	نظرية النتائج غير المقصودة (فيرغسون)
Theory of Obligation	نظرية الواجب
Hegemony	الهيمنة (غرامشي)
Obligation	الواجب
Happy Consciouness	الوعي السعيد (هربرت ماركيوز)
Invisible Hand	اليد غير المرئية (آدم سميث)

المراجع

Alighieri, Dante. *On World-Government*. Translated by Herbert W. Schneider. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba. *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations, an Analytic Study*. [Boston]: Little, Brown, [1965]. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso Editions, 1979.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. [Chicago]: University of Chicago Press, [1958]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland; New York: Meridian, 1966.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated, with Introd. and Notes, by Martin Ostwald. Indianapolis; Bobbs-Merrill, [1962]. (Library of Liberal Arts; 75)

Aristotle. *The Politics*. Translated by Ernest Barker. Oxford; New York: Oxford University Press, 1965. (World's Classics)

Augustine, Saint. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. [New York: Random House, 1950].

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

———. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968. (Cambridge Studies in the

History and Theory of Politics)

Bachrach, Peter. *The Theory of Democratic Elitism; a Critique*. Boston: Little, Brown, [1967]. (Basic Studies in Politics)

Barber, Benjamin R. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books, 1996.

Barker, Ernest. *Principles of Social & Political Theory*. New York; London: Oxford University Press, 1961. (Oxford Paperbacks; no. 28)

Bellah, Robert N. [et al.]. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1977. (Oxford Paperbacks; no. 116)

Bialer, Seweryn (ed.). *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia*. Boulder, CO: Westview Press, 1989.

Bigongiari, Dino (ed.). *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas; Representative Selections*. New York: Hafner Pub. Co., 1953. (Hafner Library of Classics; no. 15)

Blackburn, Robin (ed.). *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London; New York: Verso, 1991.

Bronner, Stephen Eric. *Of Critical Theory and its Theorists*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

——— and Douglas MacKay Kellner (eds.). *Critical Theory and Society: A Reader*. New York: Routledge, 1989.

Bryson, Gladys. *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Princeton; NJ: Princeton University Press, 1945.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Edited by Thomas H. D. Mahoney. New York: Macmillan, 1955.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Translation by S. G. C. Middlemore; Introd. by Benjamin Nelson and Charles Trinkaus. New York: Harper, [1958]. 2 vols. (Harper Torchbooks; TB 40-41)

Campbell, Angus [et al.]. *The American Voter*. New York: Wiley, [1960].

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated

by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Cicero, Marcus Tullius. *The Republic*. Translated by Walter Keyes. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *Selected Works*. Baltimore: Penguin, 1965.

Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

——— and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Colletti, Lucio. *From Rousseau to Lenin; Studies in Ideology and Society*. Translated by John Merrington and Judith White. New York: Monthly Review Press, 1972.

Dobb, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. New York: International Publishers, [1947].

Ehrenberg, John. *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy*. New York: Routledge, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

Fehér, Ferenc, Agnes Heller and György Márkus. *Dictatorship over Needs*. New York: St. Martin's Press, 1983.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.

Fleischman, Janet. *Toward Civil Society: Independent Initiatives in Czechoslovakia*. New York: Helsinki Watch, 1989. (Helsinki Watch Report)

Friedrich, Carl Joachim and Zbigniew K. Brzezinski. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. 2nd ed., rev. by Carl J. Friedrich. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.

Gay, Peter. *The Enlightenment, an Interpretation*. New York: Norton, 1966. 2 vols. (Norton Library; N870 and N875)

Gellner, Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. New York: Allen Lane; Penguin Press, 1994.

Gierke, Otto Friedrich von. *Political Theories of the Middle Age*. Translated with an Introduction by Frederic William Mait-

land. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987.

Gorz, André. *Critique of Economic Reason*. Translated by Gillian Handyside and Chris Turner. London; New York: Verso, 1989.

———. *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Boston: South End Press, 1982.

Gouldner, Alvin W. *The two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Seabury Press, 1980. (His the Dark Side of the Dialectic; v. 3. Continuum Book)

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger with the Assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Hadas, Moses (ed.). *Essential Works of Stoicism*. New York: Bantam Books, [1961]. (Library of Basic Ideas)

Hall, Stuart and Martin Jacques (eds.). *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*. London: Lawrence and Wishart, 1989.

Hann, C. M. (ed.). *Market Economy and Civil Society in Hungary*. London: F. Cass; Portland, OR: F. Cass c/o International Specialized Book Services, 1990.

Havel, Václav. *Disturbing the Peace: a Conversation with Karel Hvízdala*. Translated from the Czech and with an Introduction by Paul Wilson. New York: Knopf, 1990.

———. *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*. Selected and Edited by Paul Wilson. New York: Knopf, 1991.

Hayek, Friedrich August von. *The Road to Serfdom*. With a

Foreword by John Chamberlain. Chicago: University of Chicago Press, [1944].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Mind.* Translated, with an Introd. and Notes by J. B. Baillie; Introd. to the Torchbook ed. by George Lichtheim. New York: Harper and Row, [1967]. (Harper Torchbooks. Academy Library; TB 1303)

———. *The Philosophy of History.* Prefaces by Charles Hegel and the Translator J. Sibree; a New Introduction by C. J. Friedrich. New York: Dover Publications, 1956.

———. *The Philosophy of Right.* Translated by T. M. Knox. Oxford: oxford University Press, 1967.

Hillerbrand, Hans Joachim (ed.). *The Protestant Reformation.* New York: Harper and Row, [1968]. (Documentary History of Western Civilization. Harper Torchbooks; TB 1342)

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by C. B. MacPherson. New york: Penguin, 1985.

———. *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.* Edited, with an Introduction, by Michael Oakeshott. Oxford: B. Blackwell, 1946. (Blackwell's Political Texts)

Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789-1848.* New York: New American Library, 1962.

Hont, Istvan and Michael Ignatieff (eds.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (eds.). *Dialectic of Enlightenment.* trans. John Cumming. New York: Continuum, 1995.

Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages.* New York: Doubleday Anchor, 1954. (Anchor Books)

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* Edited and Translated, with Notes and Introductions by Lewis White Beck. 3rd ed. New York: Macmillan Pub. Co.; Toronto:

Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993. (Library of Liberal Arts)

———. *Kant: Political Writings*. Edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss; Translated by H. B. Nisbet. 2nd enl ed. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works. Translators Richard Dixon [et al.]. 50 vols. New York: International Publishers, [1975 - 2004].

Kaufmann, Franz-Xaver, Vincent Ostrom and Wolfgang Wirth. *Guidance, Control, and Evaluation in the Public Sector: the Bielefeld Interdisciplinary Project*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986. (De Gruyter Studies in Organization; 4)

Keane, John (ed.). *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London; New York: Verso, 1988.

———. *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*. London; New York: Verso, 1988.

Key, Valdimer Orlando. *Public Opinion and American Democracy*. New York: Knopf, 1961.

Kolakowski, Leszek and Stuart Hampshire (eds.). *The Socialist Idea: A Reappraisal*. New York: Basic Books, 1974.

Konrád, György. *Antipolitics: An Essay*. Translated from the Hungarian by Richard E. Allen. New York; San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1984.

——— and Iván Szelényi. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. Translated by Andrew Arato and Richard E. Allen. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Kozol, Jonathan. *Savage Inequalities: Children in America's Schools*. New York: Crown Pub., 1991.

Krieger, Leonard. *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition*. Boston: Beacon Press, 1957.

Kukathas, Chandran, David W. Lovell and William Maley (eds.).

The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR. Melbourne: Longman Cheshire, 1991.

Lefebvre, Georges. *The French Revolution*. Translated from the French by Elizabeth Moss Evanson. London: Routledge and K. Paul; New York: Columbia University Press, 1962-1964. 2 vols.

Vol. 2: *From 1793 to 1799*. Translated by John Hall Stewart and James Friguglietti.

Lenin, Vladimir Il'ich. *Collected Works*. Moscow: Progress Publishers, 1960-1972.

Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi (eds.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. With the Collaboration of Ernest L. Fortin. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963. (Cornell Paperbacks. Agora Paperback Editions)

Lichtheim, George. *The Origins of Socialism*. New York: Praeger, [1969].

Locke, John. *Two Treatises on Government*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Lovejoy, Arthur Oncken. *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

Luther, Martin. *Martin Luther, Selections from His Writings*. Edited and with an Introd. by John Dillenberger. Garden City, NY: Doubleday, 1961. (Anchor Books; A 271)

Machiavelli, Niccoló. *The Discourses*. Edited with an Introd. by Bernard Crick; Using the Translation of Leslie J. Walker with Revisions by Brian Richardson. New York; [Harmondsworth, Eng.]: Penguin Books, [1970]. (Pelican Classics; AC14)

———. *The Prince*. Translated by George Bull. [New York]: Penguin, 1961. (Penguin Classics)

Macpherson, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Maier, Charles S. (ed.). *Changing Boundaries of the Political: Essays on the Evolving Balance between the State and Society,*

Public and Private in Europe. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: [Cambridge University Press], 1987. (Cambridge Studies in Modern Political Economies)

Mansbridge, Jane J. *Beyond Adversary Democracy*. University of Chicago Press ed., with a Rev. Pref. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Marcus Aurelius, Emperor of Rome. *Meditations*. Translated with an Introd. by Maxwell Staniforth. New York; Baltimore: Penguin Books, [1964]. (Penguin Classics)

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1966.

———. *Reason and Revolution; Hegel and the Rise of Social Theory*. With a New Pref.; a Note on Dialectic by the author. 2nd ed. Boston: Beacon Press, [1960]. (Beacon Paperback; no. 110)

McConnell, Grant. *Private Power and American Democracy*. New York: Knopf, 1966.

McCoy, Charles A. [and] John Playford (eds.). *Apolitical Politics; a Critique of Behavioralism*. New York: Crowell, [1968].

Michnik, Adam. *Letters from Prison and Other Essays*. Translated by Maya Latynski; Foreword by Czeslaw Milosz; Introduction by Jonathan Schell. Berkeley: University of California Press, 1985.

Miller, Robert F. (ed.). *The Developments of Civil Society in Communist Systems*. North Sydney: Allen and Unwin, 1992.

Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*. Translated and Edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Mouffe, Chantal (ed.). *Gramsci and Marxist Theory*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1979.

New York Times. *The Downsizing of America*. New York: Times Books, [1996].

Nove, Alec. *An Economic History of the USSR, 1917-1991*. 3rd ed. London; New York: Penguin Books, 1992.

Parenti, Michael. *Democracy for the Few*. 6th ed. New York: St. Martin's Press, 1995.

Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984.

Pessen, Edward. *Jacksonian America: Society, Personality, and Politics*. Rev. ed. Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1978. (Dorsey Series in American History)

Plato. *The Republic of Plato*. Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford. London; New York: Oxford University Press, 1977.

———. *The Last Days of Socrates: The Apology, Crito, Phaedo*. Translated by Hugh Tredennick. London: Penguin Books, 1985. (Penguin Classics)

Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1957.

Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking, 1985.

Putnam, Robert D., Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Reynolds, Susan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984.

Riedel, Manfred. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Translated by Walter Wright. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984.

Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1982. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Edited with Introd. and Notes by Roger D. Masters; Translated by Roger D. and Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, [1964].

———. *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*. Edited by Roger D. Masters; Translated by Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, 1978.

Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Schneider, Louis (ed.). *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1967. (Heritage of Sociology)

Schor, Juliet B. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. [New York]: Basic Books, 1991.

Schürmann, Reiner (ed.). *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1989. (SUNY Series in Philosophy)

Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press; Maxwell Macmillan International; Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1992.

———. *The Problem of Trust*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Random House, 1978.

Singer, Daniel. *The Road to Gdansk: Poland and the U.S.S.R*. New York: Monthly Review Press, 1981.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Kathryn Sutherland. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993. (Oxford World's Classics)

Soboul, Albert. *The French Revolution, 1787-1799; from the Storming of the Bastille to Napoleon*. Translated from the French by Alan Forrest and Colin Jones. New York: Vintage Books, 1975.

Socialist Register. London: Merlin Press, 1990.

Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. New York: Penguin Books, 1967.

Tismaneanu, Vladimir (ed.). *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*. New York: Routledge, 1990.

———. *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel. With a New Afterword.* New York: Free Press, 1993.

Toch, Marta. *Reinventing Civil Society: Poland's Quiet Revolution, 1981-1986.* New York: U.S. Helsinki Watch Committee, 1986. (Helsinki Watch Report)

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* New York: Random House, 1990. 2 vols.

Tökes, Rudolf L. (ed.). *Opposition in Eastern Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* Translated by Olive Wyon; with an Introd. by H. Richard Niebuhr. New York: Harper, 1960. (Harper Torchbooks; TB71. Cloister Library)

Truman, David Bicknell. *The Governmental Process; Political Interests and Public Opinion.* New York: Knopf, 1951. (Borzoi Books in Political Science)

Vajda, Mihály. *The State and Socialism: Political essays.* New York: St. Martin's Press, 1981.

Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman and Henry E. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints; a Study in the Origins of Radical Politics.* New York: Atheneum, 1965.

———. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* New York: Basic Books, 1983.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons; with a Foreword by R. H. Tawney. Student's ed. New York: Scribner, [1958].

Wilson, William Julius. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Wolff, Edward N. *Top Heavy: A Study of the Increasing Inequality of Wealth in America.* New York: New Press, 1995.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston: Little, Brown, [1960].

Wood, Ellen Meiksins. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

———. *The Retreat from Class: A New «True» Socialism*. London: Verso, 1986.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Zeitlin, Irving M. *Liberty, Equality, and Revolution in Alexis de Tocqueville*. Boston: Little, Brown, [1971].

Zetterbaum, Marvin. *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1967.

Periodicals

Anderson, Perry. «The Antinomies of Antonio Gramsci.» *New Left Review*: No. 100 November 1976- January 1977.

Arato, Andrew. «Civil Society against the State: Poland, 1980-81.» *Telos*: no. 47, Spring 1981.

———. «Empire vs. Civil Society: Poland, 1981-82.» *Telos*: No. 50, Winter 1981-1982.

———. «Revolution, Civil Society and Democracy,» *Praxis International*: Vol. 10, nos. 1-2, April-July 1990.

——— and Jean Cohen, «Social Movements, Civil Society, and the Problem of Sovereignty.» *Praxis International*: Vol. 4, no. 3, October 1984.

Benhabib, Seyla. «The Logic of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx.» *Philosophy and Social Criticism*: Vol. 8, no. 2, July 1981.

Berman, Sheri. «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic.» *World Politics*: Vol. 49, no. 3, April 1997.

Booth, William James. «On the Idea of the Moral Economy.» *American Political Science Review*: Vol. 88, No. 3, September 1994.

Bozoki, Andras and Miklos Sukosd. «Civil Society and Populism in Eastern European Democratic Transitions.» *Praxis International*: Vol. 13, no. 3, October 1993.

Bronner, Stephen Eric. «Civil Society: Special Issue.» *Brookings Review*: Vol. 15, no. 4, Fall 1997.

———. «The Great Divide: The Enlightenment and its Critics.» *New Politics*: Vol. 5, no. 3 (New Series) et no. 19, Summer 1995.

Cohen, Joshua and Joel Rogers. «Secondary Associations and

Democratic Governance.» *Politics and Society*: Vol. 20, no. 4, December 1992.
Commager, Henry Steele. «Tocqueville's Mistake.» *Harper's*: August 1984.
Gleason, Abbott. «'Totalitarianism' in 1984.» *Russian Review*: Vol. 43, 1984.
Goldfarb, Jeffrey C. «Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies.» *American Journal of Sociology*: Vol. 83, no. 4, January 1978.
Hankiss, Elemer. «The Second Society: Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?.» *Social Research*: Vol. 55, nos. 1-2, Summer 1988.
Hunt, Geoffrey. «Gramsci, Civil Society, and Bureaucracy.» *Praxis International*: Vol. 6, no. 2, July 1986.
Kumar, Krishan. «Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term.» *British Journal of Sociology*: Vol. 44, no. 3, September 1993.
———. «The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy.» *Theory and Society*: Vol. 21, no. 3, June 1992.
McConnell, Grant. «The Spirit of Private Government.» *American Political Science Review*: Vol. 52, no. 3, September 1958.
Michnik, Adam. «The New Evolutionism,» *Survey*: No. 22, Summer-Autumn 1976.
———. «What We Want to Do and What We Can Do?.» *Telos*: No. 47, Spring 1981.
Miller, Robert F. «Theoretical and Ideological Issues of Reform in Socialist Systems: Some Yugoslav and Soviet Examples.» *Soviet Studies*: Vol. 41, no. 3, July 1989.
New York Times: 22/6/1992; 16/8/1992, and 19/1/1998.
Norris, Pippa. «Does Television Erode Social Capital? A Reply to Putnam.» *PS: Political Science and Politics*, Vol. 29, no. 3, September 1996.
Pessen, Edward. «The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the «Era of the Common Man».» *American Historical Review*: Vol. 76, no. 4, October 1971.
Pierson, Christopher. «New Theories of State and Civil Society: Recent Developments in Post-Marxist Analysis of the State.»

Sociology: Vol. 18, no. 4, November 1984.

Powell, Colin L. «Recreating the Civil Society – One Child at a Time.» *Brookings Review*: Vol. 15, no. 4, Fall 1997.

Putnam, Robert D. «Bowling Alone: America's Declining Social Capital.» *Journal of Democracy*: Vol. 6, no. 1, January 1995.

———. «The Strange Disappearance of Civic America.» *American Prospect*: Vol. 7, no. 24, Winter 1996.

Rau, Zbigniew. «Some Thoughts on Civil Society in Eastern Europe and the Lockean. Contractarian Approach.» *Political Studies*: Vol. 35, no. 4, December 1987.

Schudson, Michael. «What If Civic Life Didn't Die?.» *American Prospect*: No. 25, March-April 1996.

Skocpol, Theda. «A Society without a «State»? Political Organization, Social Conflict, and Welfare Provision in the United States.» *Journal of Public Policy*: No. 7, October - December 1987.

———. «Unravelling From Above.» *American Prospect*: No. 25, March - April 1996.

Soros, George. «The Capitalist Threat.» *Atlantic Monthly*: Vol. 279, no. 2, February 1997.

Starr, S. Frederick. «Soviet Union: A Civil Society.» *Foreign Policy*: No. 70, Spring 1988.

Swain, Nigel. «Hungary's Socialist Project in Crisis,» *New Left Review*, No. 176, July - August 1989.

Tarrow, Sidney. «Making Social Science Work across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work.» *American Political Science Review*: Vol. 90, no. 2, June 1996.

Taylor, Charles, «Modes of Civil Society,» *Public Culture*: Vol. 3, no. 1, Fall 1990.

Walzer, Michael. «The Idea of Civil Society,» *Dissent*: No. 38, Spring 1991.

Wartenberg, Thomas E. «Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society.» *Philosophy and Social Criticism*: Vol. 8, no. 2, 1981.

Wills, Gary. «It's His Party.» *New York Times*: 11/8/1996.

Wilson, William Julius. «When Work Disappears.» *New York Times*: 18/8/1996.

Wood, Ellen Meiksins. «From Opportunity to Imperative: The History of the Market,» *Monthly Review*: Vol. 46, no. 3, July - August 1994.

Wood, Neal. «The Economic Dimensions of Cicero's Political Thought: Property and State.» *Canadian Journal of Political Science*: Vol. 16, no. 4, December 1983.

Conferences

Habermas and the Public Sphere. Edited by Craig Calhoun. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Poland in the Eighties: Social Revolution Against Real Socialism: Conference on «Poland Since Martial Law: The Search for Normalisation»: Papers. Edited by Robert F. Miller. Canberra: Australian National University, 1984.

الفهرس

ـ ب ـ

- ج -

- ح -

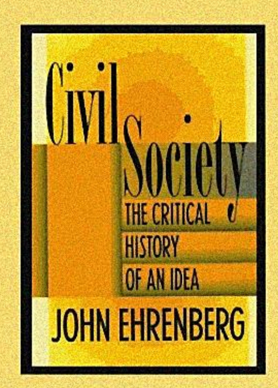
ـ ن ـ

- و -

- ي -

المجتمع المدني

التاريخ النقدي للفكرة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في هذا الكتاب متابعة نظرية تحليلية لتاريخ مفهوم المجتمع المدني ولتأثيراته في الفكر السياسي الغربي، خلال ألفين ونصف الألف من السنين، منذ أرسطو، مروراً بفلاسفة عصر التنوير وماركس، وتوكفيل، وبمتطوعي كولن باول من أجل أمريكا... إنّ المؤلّف يعرض فيه ما يمكن لهذا المفهوم، ذي الأهمية المتزايدة، أن يقدّمه للشؤون السياسية المعاصرة، كما يعرض فيه حدود هذا الإمكان.

«تحليل متين، يلقي الضوء، قوياً، على تطوّر مفهوم المجتمع المدني. إنّ إهرنبرغ يضع أشكال فهم المجتمع المدني في سياق العلاقات المتغيّرة، تاريخياً، بين الدولة والاقتصاد والمجتمع، وبذلك يساعد على فهم نواحي الغموض والتناقضات التي تُحوّل هذا المصطلح، الساري استخدامه، إلى لغز».

Frances Fox Piven,
City University of New York.

- **جون إهرنبرغ:** أستاذ العلوم السياسية في جامعة لونغ آيلند في أمريكا، ناشط في الحقوق المدنية ومناهضة الحروب. له كتابات كثيرة في الماركسية والفكر الديمقراطي وتاريخ النظرية السياسية.

- **د. علي حاكم صالح:** أكاديمي ومترجم عراقي متخصص في الفلسفة الحديثة.

- **د. حسن ناظم:** أكاديمي ومترجم عراقي متخصص في النظرية النقدية والأدب العربي الحديث.



المنظمة العربية للترجمة



الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها